ARCHIVES

d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age

ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE

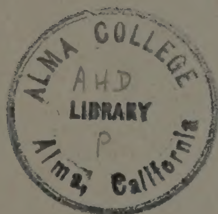
DU

MOYEN AGE

IX

NEUVIÈME ANNÉE

1934



PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (V[e])

1934

ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE

DU

MOYEN AGE

DIRIGÉES PAR

Ét. GILSON ET **G. THÉRY, O. P.**

Professeur au Collège de France — *Docteur en Théologie*

ANNÉE 1934

ETUDES LITTÉRAIRES ET DOCTRINALES

TEXTES INÉDITS ET NOTES

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (Ve)

1934

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Directeur : ÉTIENNE GILSON
Professeur au Collège de France

Volumes parus :

I. Étienne GILSON. *Le Thomisme.* Introduction au système de saint Thomas d'Aquin. Troisième édition revue et augmentée. Un volume in-8° de 315 pages (Sixième mille) . . . . . . 32 fr.

II. Raoul CARTON. *L'expérience physique chez Roger Bacon (contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIIIe siècle).* Un volume in-8° de 189 pages . . . . . . 18 fr.

III. Raoul CARTON. *L'Expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon.* Un volume in-8° de 367 pages . . . 35 fr.

IV. Étienne GILSON. *La Philosophie de saint Bonaventure.* Un fort volume in-8° de 482 pages (Troisième mille) . . . . Epuisé.

V. Raoul CARTON. *La synthèse doctrinale de Roger Bacon.* Un volume in-8° de 150 pages . . . . 15 fr.

VI. Henri GOUHIER. *La Pensée religieuse de Descartes.* Un volume in-8° de 328 pages (Couronné par l'Académie française) . . . 30 fr.

VII. Daniel BERTRAND-BARRAUD. *Les idées philosophiques de Bernardin Ochin, de Sienne.* Un volume in-8° de 136 pages . . . 10 fr.

VIII. Émile BRÉHIER. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.* Un volume in-8° de 350 pages . . . . . 30 fr.

IX. J.-M. BISSEN *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure.* Un volume in-8° de 304 pages . . . . 35 fr.

X. J.-Fr. BONNEFOY. *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure.* Un volume in-8° de 240 pages . . . . 30 fr.

XI. Étienne GILSON. *Introduction à l'étude de saint Augustin.* Un volume in-8° de 350 pages sur papier pur fil . . . . 60 fr.

XII. Car. OTTAVIANO. *L'Ars compendiosa de Raymond Lulle, avec une étude sur la bibliographie et le fond ambrosien de Lulle.* Un volume in-8° de 164 pages . . . . 40 fr

XIII. Étienne GILSON. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.* Un vol. in-8° de 345 p. 40 fr.

XIV. A. FOREST. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin.* Un volume in-8° de 388 pages . . . . 40 fr.

XV. M.-M. DAVY. *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231. Contribution à l'histoire de la prédication médiévale.* Un volume in-8° de 430 pages . . . . 60 fr.

XVI. G. THÉRY, O. P. *Études dionysiennes. I. Hilduin, traducteur de Denys* Un volume in-8° de 183 pages. . . . . 30 fr.

XVII. P. GLORIEUX. *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle,* tome I. Un volume in-8° de 468 pages . . . 50 fr.

XVIII. P. GLORIEUX. *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle,* tome II, un volume in-8° de 462 pages . . . 50 fr.

XX. Ét. GILSON. *La Théologie Mystique de saint Bernard.* Un volume de 253 pages . . . . 25 fr.

XXI. Paul VIGNAUX. *Luther, commentateur des Sentences* (Livre I. Distinction XVII). Un vol. de 113 pages . . . . 20 fr.

En préparation :

XIX. G. THÉRY, O. P. *Études dionysiennes.* II. La version d'Hilduin.

SENS ET NATURE DE L'ARGUMENT DE SAINT ANSELME

Per fidem enim ambulamus et non per speciem.
SAINT PAUL, *II Corinth*, 5, 7.

Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum, quem in hac vita capimus, esse medium intelligo, quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo.
SAINT ANSELME, *De fide Trinitatis*, Praef.

La seule excuse que l'on puisse invoquer pour ajouter une nouvelle interprétation de l'argument de saint Anselme à toutes celles que nous avons déjà, c'est l'impossibilité de résister à la tentation. J'y ai résisté pendant de longues années, me contentant d'enseigner saint Anselme tel que je croyais le comprendre, mais en gardant au moins le sentiment que, là où tout le monde est en désaccord, un individu isolé à bien peu de chances d'atteindre la vérité[1].

Je ne me flatte pas aujourd'hui de l'avoir découverte, mais de si importantes contributions à l'étude de la question ont paru récemment, notamment celles de Karl Barth et du P. Anselm Stoltz, qu'il m'a semblé moins inutile qu'auparavant de proposer mes hypothèses. Jamais, en effet, la question n'a été serrée d'aussi près qu'elle vient de l'être. Karl Barth a soumis le texte de saint Anselme à une exégèse aussi scrupuleuse que s'il se fût agi d'un écrit inspiré ; pour discuter son livre, il faudrait en écrire un autre, deux fois plus long, qui tiendrait compte à la fois de la théologie de saint Anselme et de celle de Karl Barth. Le P. Anselm Stoltz a critiqué Karl Barth, et l'on ne pourrait apprécier

[1] Les pages qui suivent contiennent les quatre dernières leçons du cours professé en 1934, au Collège de France, sur *La doctrine de saint Anselme*.

justement son travail qu'en en faisant l'objet d'un autre travail. Je ne crois pas que l'un ni l'autre aient dit le dernier mot sur la question, mais l'un et l'autre ont certainement mis en relief certains éléments essentiels de la pensée anselmienne, que l'on avait trop négligés jusqu'ici.

Il m'a semblé que les conclusions auxquelles j'étais arrivé de mon côté, en partie concordantes avec les leurs, permettaient de rendre justice à ce que leurs interprétations contiennent de vrai, sans aller pourtant jusqu'aux extrêmes où l'un et l'autre se sont laissé conduire. Je laisserai donc de côté ce que l'on a déjà dit et fait cent fois ; je ne reproduirai même pas, une fois de plus, le texte du fameux argument (qu'il est d'ailleurs impossible de rapporter exactement sans le reproduire d'une façon littérale) pour consacrer tout mon effort à dégager ce qui me parait être le sens de l'argument. J'entends, par « sens de l'argument », une signification aussi approchée que possible de celle que saint Anselme même lui attribuait.

I

Existence et Vérité

L'objection classique contre l'argument de saint Anselme, est qu'il fait sortir l'existence de la pensée. C'est même cette objection, qui explique l'épithète d' « ontologique », habituellement employée, depuis Kant, pour le désigner. L'objection est valable, du point de vue de toute théorie de la connaissance qui requiert l'expérience sensible comme son fondement nécessaire. Or c'est là une question qu'Anselme ne s'est pas posée, car il n'a pas de théorie de la connaissance proprement dite. Par contre, à défaut d'une noétique, il a une épistémologie, et l'inconvénient le plus grave des réfutations qui s'inspirent d'une noétique étrangère à sa pensée, est qu'elles détournent l'attention de l'épistémologie qui, seule, permet de comprendre sa preuve, parce qu'elle la fonde.

Oublions donc, pour un instant, la question classique de savoir si l'on peut ou non faire sortir l'existence d'une chose, fût-ce Dieu, de l'idée de cette chose, et demandons-nous scrupuleusement ce que saint Anselme lui-même a eu conscience de faire. De quelque manière que l'on interprète l'argument, tout

le monde accorde que son objet immédiat est de nous contraindre à reconnaître l'impossibilité de penser Dieu comme n'existant pas, donc aussi la nécessité de penser Dieu comme existant. On peut formuler toutes les réserves que l'on voudra quant à la valeur probante d'une telle méthode, mais on ne peut nier qu'Anselme l'ait employée.

On peut nier, par exemple, que nous ayons un concept de Dieu sur lequel construire la preuve, mais toute l'argumentation de saint Anselme suppose que lui-même avait un tel concept, ou croyait en avoir un, si bien qu'une telle objection ne peut en rien nous éclairer sur le sens qu'il attribuait à sa preuve. Pour la comprendre comme il la comprenait, il faut se placer dans la perspective qui lui était familière. Or Anselme ne connaît que deux classes de dialecticiens, ceux qui réduisent le contenu de la pensée à des *voces*, et ceux qui y trouvent des *res*. Ce sont ceux que nous nommons aujourd'hui les nominalistes et les réalistes. Ainsi que lui-même le dit au chapitre IV du *Proslogion*, quand on pense au « feu », ou à l' « eau », on peut entendre par là, soit des mots, soit des choses. Si ce ne sont que des mots, rien n'empêche de dire que le feu est de l'eau, ou inversement ; si l'on pense aux choses que ces mots désignent, c'est impossible. Il en va pareillement de notre notion de Dieu. Si nous l'exprimons sans penser à ce que les mots signifient, nous pouvons dire qu'un tel être n'existe pas ; mais si nous pensons à ce que les mots signifient, ce n'est plus une *vox*, c'est une *res* qui est dans notre pensée, et c'est d'elle qu'il nous devient impossible de ne pas poser l'existence comme réelle, hors de la pensée. Au fond, l'insensé pense comme Roscelin : c'est un nominaliste[1]. Pour se soucier de savoir s'il avait le « concept » empirique réclamé par Gaunilon et ses successeurs, il eût fallu que saint Anselme acceptât leur noétique, ce qui n'est précisément pas le cas.

[1] Il semble incontestable qu'*en ce sens*, l'argument du *Proslogion* présuppose le réalisme anselmien. Il faudrait le contester, si l'on entendait par là que cette « res » possède, dans la pensée, une réalité existentielle propre, et que la preuve consiste à transformer cette existence *in intellectu* en une existence *in re*. Rien ici de tel. Mais saint Anselme constate qu'il y a des contenus de la pensée indépendants de tout arbitraire, qu'elle ne peut ni faire ni défaire à son gré, et qu'elle ne peut qu'accepter tels quels. Ce sont, pourrait-on dire, des « essences », douées d'une nécessité intrinsèque irréductible. Le feu, l'eau, et la notion de Dieu, sont de ce genre. Voir *Proslogion*, cap. IV ; *P. L.*, t. 158, c. 229 A.

Quant à ce qui est d'objecter, que, si l'on n'a pas de concept empirique de Dieu, on n'a rien dont on puisse tirer son existence, c'est oublier que saint Anselme a précisément à sa disposition une signification intelligible du mot Dieu, qui lui suffit pour établir sa preuve. Lorsque nous examinons cette signification, elle est par là même dans notre pensée, et le contenu de notre pensée est une *res*, d'où qu'il vienne. Nous n'avons certainement pas trouvé un concept propre de Dieu dans l'expérience sensible, mais nous n'avons pas non plus arbitrairement fabriqué la notion que nous avons de lui ; comme nous recevons du feu la notion de feu, de l'eau la notion d'eau, nous recevons notre notion de Dieu de la révélation. C'est la foi qui nous l'enseigne et nous n'avons qu'à l'accepter. Gaunilon n'a pas le droit de dire qu'il n'a pas cette notion, parce qu'il est catholique et ne peut pas être catholique sans avoir la foi. A supposer même qu'on ne tînt pas cette notion de la foi, on pourrait la former à partir de l'expérience, puisque saint Paul affirme que Dieu peut être connu à partir de sa créature [1]. Croyants et incroyants peuvent donc, et doivent donc, posséder cette notion. Une fois admis que nous l'avons, son origine ne compte plus pour rien dans la démonstration qu'on en tire et l'analyse de son contenu suffit à démontrer l'existence de Dieu. Mais s'agit-il vraiment de la démontrer ?

Certains historiens sont allés jusqu'à contester ce point. Nous

---

[1] On a prétendu, à ce sujet, que la preuve du *Proslogion* présuppose celles du *Monologium*. Saint Anselme ne dit rien de tel. En soi, l'argument du *Proslogion* ne présuppose que la notion de Dieu fournie par la foi Pourrions-nous tirer cette notion d'ailleurs que de la foi ? Oui, et il est vrai qu'on pourrait alors l'obtenir par des arguments analogues aux preuves du *Monologium*. Mais remarquons bien que si l'on éliminait du *Monologium* lui-même la foi, qu'il requiert, pour prouver Dieu par la seule raison, l'argument du *Proslogion* se développerait ensuite, non à partir de la preuve de l'existence de Dieu ainsi obtenue, mais à partir de la seule idée obtenue par cette preuve. Ce serait donc une *autre* preuve (comme celle de la *V[e] Méditation* de Descartes après celles de la III[e]). De plus, on peut se demander *si* saint Anselme n'aurait pas pu établir son argument en dehors de la foi, répondre qu'il l'aurait pu, et dire comment (cf. *Liber apologeticus*, cap. VIII ; *P. L.*, t. 158, c. 258 B), mais ce qui importe surtout est de constater qu'il ne l'a pas fait. Saint Anselme a simplement dit que la vue des choses suffirait à permettre de « conjecturer » le « quo majus cogitari nequit », et qu'à partir de cette notion, même conjecturale, la preuve pourrait se développer complètement. Bref, ce qu'il a dit (*Liber apologeticus, loc. cit.*) c'est que la raison seule suffirait à conjecturer la *notion*, d'où résulte la preuve, mais ce n'est pas ce qu'il a fait dans le *Proslogion*.

aurons à chercher pourquoi, car il ne suffit pas de constater une telle erreur, ni même de prouver que c'en est une, il faut encore expliquer comment elle a pu naître. Contentons-nous de rappeler, pour le moment, les expressions si claires dont use saint Anselme : « *et solum ad astruendum quia Deus vere est...* ». — « *da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus ;...* »[1]. Ce que saint Anselme estime avoir prouvé, c'est bien que l' « *aliquid quo majus cogitari non valet* » existe, et qu'il n'existe pas seulement « *in intellectu* », mais *in re*[2].

Si l'on aborde ces textes sans aucun cadre préconçu où l'on veuille les faire entrer de force, on estimera sans doute, qu'à moins d'avoir tout fait pour nous tromper sur ses intentions, saint Anselme a pensé que prouver la nécessité rationnelle d'affirmer l'existence de Dieu, ou l'impossibilité rationnelle de ne pas l'affirmer, c'est vraiment avoir prouvé son existence. Pour peu qu'on lui concède en outre le minimum de cohérence logique qu'il soit permis d'attendre d'un philosophe, on admettra sans doute aussi, que, dans sa pensée, la nécessité où se trouve la raison d'affirmer une existence garantit pleinement le fait de cette existence, sans quoi toute son argumentation serait vaine. Or cette constatation oblige à formuler une hypothèse qui, si elle était vraie, permettrait à son tour de lui donner un sens positif. Pour qu'un philosophe admette que la nécessité d'affirmer l'existence garantit la réalité de l'existence, il doit nécessairement admettre aussi que la nécessité de son affirmation suppose celle de son objet. A moins que l'argument du *Proslogion* ne soit vide de sens, il doit donc nécessairement s'insérer dans une doctrine de la vérité, qui soit telle, que l'existence des vérités y présuppose toujours celle de leurs objets.

Tel est précisément le cas. Outre le *Proslogion*, saint Anselme a écrit le *De veritate*, un dialogue dont on parle assez peu, mais qui n'en est pas moins le fondement épistémologique de toute sa doctrine. Qu'il s'agisse de Dieu, ou de la liberté de l'homme, ou de la connaissance, c'est toujours là qu'il faut en revenir pour

---

[1] SAINT ANSELME, *Proslogion*, Prooemium ; *P. L.*, t. 158, c. 223 C. — *Op. cit.*, cap. II, c. 227 C.

[2] *Op. cit.*, cap. II ; *P. L.*, t. 158, c. 228 A. Il en est d'ailleurs déjà ainsi des preuves du *Monologium*, qui se suffisent, comme celle du *Proslogion* se suffit sans elles. En sens contraire, voir Carmelo OTTAVIANO, *Anselmo d'Aosta. Opere filosofiche*, Lanciano, 1927 : t. I, p. 49.

comprendre sa pensée. Demandons-lui donc quels éclaircissements il nous apporte sur l'argument du *Proslogion.*

A travers une grande variété d'applications, le *De veritate* développe deux idées essentielles. La première est que toute vérité est une « rectitude » ; la deuxième est qu'il n'existe, en dernière analyse, qu'une seule vérité, par laquelle toutes les autres vérités sont vraies, et qui est Dieu. En disant que toute vérité est une *rectitudo*, il veut dire que la pensée est vraie, quand elle exerce la fonction pour laquelle elle est faite. Or elle est faite pour dire que ce qui est, est, et que ce qui n'est pas n'est pas [1]. Si l'on n'admet pas cette finalité interne de la connaissance rationnelle, il est inutile de vouloir suivre les raisonnements de saint Anselme : on s'est séparé de lui dès le point de départ.

Supposons donc que cette position soit concédée : *Vere et recta et vera est (significatio), cum significat esse quod est.* Pour qu'il en soit ainsi, il faut en outre que la vérité soit toujours un rapport : celui qui relie une signification correcte à ce qu'elle signifie. Cette rectitude, qui fait la vérité, se trouve donc dans la pensée, (puisque c'est la pensée qui est vraie), en tant qu'elle pense comme elle doit. Mais la *cause* de cette rectitude et de cette vérité, c'est au contraire dans l'objet qu'elle se trouve, car c'est lui qui mesure et règle la pensée. Sans une pensée qui fait ce qu'elle doit, il n'y aurait pas de vérité ; mais sans un objet par rapport auquel la pensée se comporte comme elle doit, et sur lequel elle se règle, il n'y en aurait pas davantage. « La chose énoncée est-elle la vérité de l'énonciation ? » demande le Maître à son Disciple ; et le Disciple répond : Non. Mais, ajoute-t-il, « si la chose énoncée n'est pas dans l'énonciation vraie, et par suite n'est pas sa vérité, on doit dire qu'elle est la cause de sa vérité [2] » : *sed causa veritatis ejus dicenda est.*

Conservons cette conclusion présente à la pensée : il n'y a pas de pensée vraie sans un objet auquel elle se conforme, et qu'elle énonce tel qu'il est, parce que sa fonction propre est de l'énoncer ainsi. Je pense qu'une telle remarque, formulée en fonction du problème que nous avons défini, laisse assez aisément deviner ses implications. Il n'y aura jamais un Dieu parce qu'il y a des preuves de l'existence de Dieu, mais il y a des preuves de l'exis-

---

[1] Saint Anselme, *De Veritate*, cap. II ; *P. L.*, t. 158, c. 470 A.
[2] *Op. cit.*, cap. II ; *P. L.*, t. 158, c. 469 C.

tence de Dieu parce qu'il y a un Dieu. Car on ne peut joindre la deuxième conclusion du *De Veritate* à la première, sans voir aussitôt la généralité de la thèse : il y a une seule vérité de tout ce qui est vrai, parce qu'il n'y a qu'une seule Vérité, cause de tout ce qui est vrai.

Saint Anselme a clairement décrit l'univers dans lequel se meut sa pensée et hors duquel elle ne saurait jamais être pleinement elle-même ni se déployer librement. Réduisons cette description aux traits qui sont pour nous essentiels. Il y a des propositions énoncées dans le discours ; pour être vraies, elles doivent faire ce pour quoi elles sont faites, c'est-à-dire exprimer exactement ce qu'est la pensée dont elles sont la formule. Il y a des pensées formulées par ces propositions ; pour être vraies, elles doivent faire ce pour quoi elles sont faites, c'est-à-dire exprimer les choses telles qu'elles sont. Il y a en outre des choses, que ces pensées expriment ; pour être vraies, ces choses doivent faire ce pour quoi elles sont faites, c'est-à-dire demeurer fidèles à leurs essences, se conformer à leurs idées en Dieu. Il y a donc Dieu, le Verbe, et les Idées divines, qui ne se conforment à rien, puisqu'elles sont la cause de tout le reste ; ensuite les choses, avec la vérité qui leur est propre, et qui, causée en elles par Dieu, cause à son tour celle de la pensée et des propositions qui l'expriment. Quant à la vérité qui se trouve *dans* la proposition et *dans* la pensée, elle est le reflet des vérités précédentes ; causée par elles, elle n'en cause à son tour aucune autre.

Cette hiérarchie des causes et des effets dans l'ordre de la connaissance m'a toujours semblé la pièce centrale dans l'armature des preuves anselmiennes de l'existence de Dieu [1]. Karl Barth a eu le grand mérite d'en signaler l'importance et, si je ne me

[1] « Vides etiam quomodo ista rectitudo causa sit omnium aliarum veritatum et rectitudinum, et nihil sit causa illius ? — Video et animadverto in aliis quasdam esse tantum effecta ; quasdam vero esse causas et effecta : ut, cum veritas, quae est in rerum existentia, sit effectum summae veritatis, ipsa quoque causa est veritatis quae cogitationis est, et ejus quae est in propositione : et istae duae veritates nullius sunt causa veritatis. — Bene consideras : unde jam intelligere potes quomodo summam veritatem in meo *Monologio* (cap. 18) probavi non habere principium vel finem, per veritatem orationis. » SAINT ANSELME, *De veritate*, cap. X ; *P. L.*, t. 158, c. 479 A. J'ai ajouté la fin de ce texte, pour montrer que le *Monologium* lui-même, et non pas seulement le *Proslogion*, est justiciable de l'épistémologie du *De veritate*. Cf., dans le même sens, Carmelo OTTAVIANO, *Anselmo d'Aosta. Opere filosofiche*, Lanciano, 1927, t. I, pp. 42-43.

trompe, d'avoir été le premier à le faire. En ajoutant que je l'enseignais depuis plusieurs années, je n'ai nullement l'intention de réclamer un droit de priorité qui, en tout état de cause, reviendrait à saint Anselme, mais de souligner le fait, que partis de préoccupations si différentes, et en désaccord sur les conséquences qu'il en tire, nous sommes arrivés, indépendamment l'un de l'autre, à la même conclusion sur ce point.

Karl Barth a donc pleinement raison d'écrire : « Il ne peut en aucun sens être question d'une signification créatrice et normative de la *ratio* humaine par rapport à la vérité [1]. » Disons encore avec lui, en un langage inconnu de saint Anselme, mais fidèle à sa pensée : « La nécessité *ontique* précède la nécessité noétique [2] », mais n'oublions surtout pas d'appliquer cette règle, dont la valeur est universelle chez saint Anselme, au cas particulier de l'existence de Dieu. Si la conclusion de l'argument est vraie, Dieu existe à la fois dans l'entendement et en réalité ; mais, pour être vraie, cette conclusion doit être une *rectitudo* ; pour en être une, il faut que sa vérité soit causée par son objet ; or, dans le cas dont il s'agit, l'objet de la pensée et de l'énonciation est Dieu. Nous sommes en effet partis du mot « Dieu », pour passer du mot à sa signification et, de l'examen de cette signification : « quelque chose dont on ne peut rien penser de plus grand », nous avons conclu que ce quelque chose existe, non seulement dans la pensée, mais aussi en réalité. Puisque rien ne s'interpose ici entre la pensée et Dieu, que la signification de ce mot, la cause de la vérité de notre conclusion ne peut être cherchée dans la nature des choses extérieures ; ce ne peut être que Dieu, et il doit la causer de manière immédiate.

Telle est en effet la conclusion vers laquelle se dirige tout l'argument du *Proslogion*. Le chapitre II établit d'abord que Dieu existe, en montrant que sa définition, l'*aliquid quo nihil majus*, est de nature telle, qu'il est impossible pour la pensée de ne pas affirmer l'existence réelle de son objet. La démonstration est bien connue, mais on ne prend pas assez garde à ce fait, qu'elle présuppose au moins deux conditions. La première est que toute proposition nécessaire soit vraie. C'est la conséquence de cette con-

---

[1] Karl BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1931, p. 45.

[2] Karl BARTH, *op. cit.*, p. 49.

ception qui voit dans le contenu de la pensée des *res* irréductibles et résistantes. Car si la raison pour laquelle on ne peut penser le feu comme de l'eau, est que le feu n'est pas de l'eau, chaque fois que l'on se heurtera à une résistance invincible du même genre, on en concluera naturellement que l'on se heurte à la résistance d'une *res* dans la pensée. Tel est sûrement le cas, lorsqu'on ne peut refuser d'attribuer un prédicat à un sujet sans violer le principe de contradiction. On est donc bien fondé à dire, qu'au terme de cette analyse, l'*aliquid quo nihil majus* ne peut pas ne pas être posé comme existant en réalité.

La deuxième condition est que toute pensée vraie implique la réalité de son objet, fût-ce l'existence. Il faut donc que l'existence soit un prédicat comme les autres, et que la *rectitudo* de la pensée concernant l'existence présuppose sa réalité, exactement comme la *rectitudo* de la pensée concernant ce que les choses sont, présuppose qu'elles le sont. La pensée ne peut pas plus être cause de vérité dans un cas que dans l'autre, il faut toujours qu'elle soit causée. La difficulté, dans le cas de l'*aliquid quo nihil majus*, c'est que l'argument porte sur l'existence, précisément parce qu'elle ne peut être pour nous l'objet d'aucune expérience. Au lieu d'appréhender l'objet de la vérité en même temps que la vérité, nous devons inférer, au nom de la vérité, l'existence de son objet. C'est pourquoi la preuve du *Proslogion*, bien qu'elle atteigne son objet dès le chapitre II, n'a sa pleine intelligibilité que dans le chapitre III. Nous tenons une vérité, quelle en est la cause ?

Nous sommes certains de l'existence réelle de l'*aliquid quo nihil majus*, parce qu'il y a pour nous impossibilité absolue de ne pas l'affirmer. Mais pourquoi cette nécessité de l'affirmation ? La cause, ici encore, ne peut être trouvée que dans son objet. C'est, pour la pensée, une nécessité d'affirmer l'existence de Dieu, parce que, en soi, l'existence de Dieu est nécessaire.

Et c'est pourquoi le chapitre III du *Proslogion* ne doit, sous aucun prétexte, être considéré comme séparable du chapitre II, ni inversement. Il suffit d'en lire la première phrase pour comprendre quel rôle saint Anselme lui attribue. Constater qu'en Dieu l'existence est « vraie », c'est voir du même coup ce qui rend vraie, toute l'argumentation précédente. On objecte à saint Anselme que la nécessité, pour la pensée, d'affirmer l'existence de Dieu, ne fait pas que Dieu existe, mais ce qu'Anselme veut nous faire comprendre, c'est justement que la nécessité d'affirmer l'existence de

Dieu n'est qu'une imitation, par mode de connaissance, de la nécessité intrinsèque de l'existence réelle de Dieu.

Que nous dit-il, en effet ? Que l'*aliquid quo majus cogitari non valet*, existe, *et in intellectu et in re* ; mais il ajoute aussitôt, que ce quelque chose existe si vraiment (*i. e.* son existence est une si *vraie* existence) que l'on ne peut même pas penser qu'il n'existe pas : *Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse.* C'est donc bien la nature propre de l'existence divine, qui fait que, même dans la pensée, il est impossible de ne pas affirmer cette existence hors de la pensée. D'ailleurs, continue saint Anselme, nous pouvons penser quelque chose qu'il est impossible de penser comme n'existant pas ; ce quelque chose est évidemment plus grand que ce qu'il est possible de penser comme n'existant pas ; en d'autres termes, Dieu est plus grand que la créature, et il l'est en ce sens tout spécial, que l'existence lui appartient selon un mode unique : *Et quidem quidquid aliud est praeter solum te, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse ; quia quidquid aliud est, non sic vere est, et idcirco minus habet esse*[1]. Il y a donc des choses qui pourraient ne pas exister, et dont nous pensons en conséquence qu'elles pourraient ne pas exister ; mais il y a une chose dont, cas unique, nous ne pouvons même pas penser la non-existence, c'est l'*aliquid quo majus.* Comment cela se fait-il ? C'est justement qu'elle-même ne peut pas ne pas exister. La nécessité de son existence s'impose donc à notre pensée et c'est elle qui, se faisant en quelque sorte reconnaître, oblige la pensée à l'affirmer.

Je ne me dissimule pas ce qu'a de paradoxal une telle interprétation. Le reproche ordinairement dirigé contre saint Anselme est que sa preuve n'atteint pas l'existence, ne va-t-il pas falloir dire ici qu'elle la présuppose, et qu'au lieu de prouver Dieu, c'est Dieu qui la prouve ? Non, ce n'est pas Dieu qui la prouve, car c'est bien elle qui le prouve, mais c'est lui qui la fonde. Pris à lui seul et tel qu'il est développé dans le chapitre II, son argument prouve bien, à partir du mot « Dieu », que Dieu existe *in intellectu* et *in re* ; mais nous savons que, dans sa doctrine, ni la vérité de l'énonciation, ni celle de la pensée « ne créent aucune

---

[1] SAINT ANSELME, *Proslogion*, cap. III ; *P. L.*, t. 158, c. 228. — Sur le sens de « *vere* esse », voir saint Augustin, dont saint Anselme s'inspire de près : *De moribus Manichaeorum*, cap. I, n. 1 ; *P. L.*, t. 32, c. 1345.

vérité ». La pensée ne pense le vrai qu'en concevant et énonçant des choses qui sont, telles qu'elles sont. Si l'insensé peut dire que Dieu n'existe pas, c'est justement qu'il ne pense pas vraiment à ce qu'est Dieu en le disant. Qu'il conçoive Dieu comme l'*aliquid quo majus*, il ne pourra plus le dire[1]. C'est donc qu'ici, comme toujours, penser la vérité consiste à soumettre la pensée à la nécessité d'une essence, l'obliger à la « rectitude », c'est-à-dire à reconnaître que ce qui est, est, et que ce qui n'est pas, n'est pas.

L'argument de saint Anselme n'est donc ni un verbalisme, ni un cercle vicieux. Il ne déduit pas l'existence, car il se meut, dès le début, dans l'ordre existentiel, tel que l'a défini le dialogue *De Veritate*. Ce n'est pas non plus un cercle vicieux, car l'argument ne présuppose pas l'existence de Dieu, il la trouve ; il la trouve, précisément, en mettant en pleine lumière la nécessité rationnelle d'affirmer de Dieu l'existence, nécessité qui, selon l'épistémologie du *De Veritate*, ne peut avoir d'autre cause que celle même de son objet. De là ces formules réitérées de saint Anselme : *Quod qui bene intelligit, utique intelligit idipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse Deum, nequit eum non esse cogitare*[2]. Ou encore, ces formules qui attestent bien la présence d'un Dieu réglant et se soumettant la pensée : *Sic ergo vere es, Domine, Deus meus, ut nec cogitari possis non esse, et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super Creatorem, et judicaret de Creatore, quod valde est absurdum*[3].

Pour rejeter cette interprétation, il faudrait soutenir que l'épistémologie du *De veritate* ne doit pas intervenir dans l'explication du *Proslogion*. Malheureusement, il suffit de comparer les deux textes pour se convaincre que l'un se souvient toujours de l'autre et qu'il n'y a, dans toute l'œuvre de saint Anselme, qu'une seule doctrine de la vérité. Ou bien encore il faudrait soutenir que, dans cette doctrine, Dieu est la cause de toute vérité, sauf de celle qui se rapporte à lui-même. On pourrait supposer sans témérité que saint Anselme n'a jamais imaginé pareille chose, mais il s'est exprimé assez clairement pour nous dispenser même d'une hypothèse aussi légitime. Autant de choses, autant de « rectitudes »

---

[1] *Op. cit.*, cap. IV ; *P. L.*, t. 158, c. 228-229.
[2] *Ibid.*, c. 229 B.
[3] SAINT ANSELME, *Proslogion*, cap. III ; *P. L.*, t. 158, c. 228 BC.

possibles de la pensée à leur égard, autant de vérités possibles ; mais, que la pensée conçoive ou non cette « rectitude », elle n'en existera pas moins, car elle préexiste en Dieu à notre pensée. Cette « rectitude » qu'est la vérité ne commence pas d'exister avec l'énonciation qui la signifie, au contraire, *significatio tunc fit secundum rectitudinem, quae semper est*[1]. C'est pourquoi le *De veritate* conclut en réduisant toutes les rectitudes, ou vérités, à la seule rectitude ou vérité divine : « la Vérité suprême, qui subsiste par soi, n'est la vérité d'aucune chose ; mais lorsque quelque chose est selon elle, on lui attribue vérité et rectitude[2]. » Il faudrait donc, pour soustraire la vérité de l'argument à la causalité divine, admettre que le seul cas où la Vérité subsistante ne règle pas notre pensée est celui où il s'agit d'elle-même. Combien n'est-il pas plus simple d'admettre, au contraire, que jamais la nécessité de la chose ne règle plus complètement notre pensée que lorsqu'il s'agit de ce cas unique où, selon la formule que Malebranche empruntera plus tard à saint Anselme, si l'on pense à Dieu, il faut qu'il soit : *si vel cogitari potest esse, necesse est illud esse ... Si ergo potest cogitari esse, ex necessitate est ... Si utique vel cogitari potest, necesse est illud esse*[3]. Si le seul fait de penser Dieu implique son existence, c'est que, en effet, s'il n'existait pas, de toutes choses la plus impossible serait pour nous de penser qu'il existe, ou, ce qui revient au même, de le penser.

---

[1] SAINT ANSELME, *De veritate*, cap. XIII ; *P. L.*, t. 158, c. 485 B.

[2] *Ibid.*, c. 486 C.

[3] SAINT ANSELME, *Liber apologeticus contra Gaunilonem*, cap. I ; *P. L.*, t. 158, c. 249 B. — Cf. MALEBRANCHE : « Si on pense à Dieu, il faut qu'il soit. » *Entretiens métaphysiques*, II, 5 : édit. P. Fontana, Paris, Colin, 1922, t. I, p. 67. — « Si donc on y pense, il faut qu'il soit ». *Recherche de la vérité*, Livre IV, chap. 11, art. 3 ; édit. Fr. Bouillier, t. I, p. 442. Ces formules traduisent si littéralement celles de saint Anselme, qu'il est difficile de ne pas voir dans le *Proslogion* l'un des points de départ de sa réflexion.

Le désir confus de recourir à la causalité pour compléter l'argument de saint Anselme est sans doute à l'origine de la fameuse interprétation qu'en a donnée Dom Adloch, dans une série d'articles du *Philosophisches Jahrbuch*, t. VIII, IX et X. Carra de Vaux, parfois moins bien inspiré, a eu tout à fait raison d'objecter, que l'argument « repose sur le principe de contradiction ; il ne repose, ni directement, ni indirectement sur le principe de causalité ou sur la tradition. » (*Saint Anselme*, Paris, Alcan, 1901, p. 311). Je ne vois rien qui réfute cette conclusion, dans la réplique de Dom ADLOCH, *Glossen zur neuesten Wertung des Anselmischen Gottesbeweises*, dans *Philos. Jahrbuch*, t. 16 (1903), pp. 163-170 et 300-309.

Ce qui rend difficile d'accepter une telle interprétation, ce n'est pas seulement que nous lisons Anselme à travers des épistémologies différentes de la sienne, ni même que nous l'isolons de la famille spirituelle à laquelle il appartient, mais aussi que sa pensée présente des caractères originaux que nous avons tendance à méconnaître, même à l'intérieur de cette famille. Car il est bien vrai de dire que, dans sa doctrine, la nécessité de l'existence de Dieu est cause de la nécessité d'affirmer son existence, mais il ne dit nulle part, il ne pense même évidemment pas, que prouver l'existence de Dieu consiste à montrer comment sa nécessité cause la nécessité où nous sommes d'affirmer son existence. Et le cas de saint Anselme est, en cela, presque unique.

Le fait est d'autant plus curieux, que tout l'invitait à s'engager dans la voie de la causalité. Saint Anselme est et se dit un fidèle disciple de saint Augustin[1] ; or il y a, chez saint Augustin, bien des preuves de l'existence de Dieu, mais saint Anselme n'ignorait certainement pas celle du *De libero arbitrio*, qui prouve Dieu comme cause de la vérité dans la pensée. Rien de plus facile pour lui que de raisonner ainsi : la raison ne peut pas ne pas affirmer l'existence de Dieu ; or cette nécessité, qui est un cas unique, requiert une cause ; cette cause ne peut être dans la pensée même, qui est contingente ; elle doit donc se trouver en Dieu, dont la lumière éclaire la pensée et la contraint à reconnaître cette évidence. C'est en joignant ainsi l'illumination augustinienne à l'argument du *Proslogion* que saint Bonaventure l'incorporera à sa propre doctrine[2] ; mais c'est là une syn-

---

[1] Saint Anselme affirme que son *Monologium* s'accorde entièrement avec la doctrine des Pères « et maxime beati Augustini » : *Monologium*, Praef., *P. L.*, t. 158, c. 143 C. Lorsqu'il recevra de Lanfranc l' « admonitio » que lui adressera son maître après lecture du *Monologium*, Anselme répondra que rien de ce qu'il a dit n'est de son invention, mais qu'il n'a fait que prouver par des raisonnements plus courts ce que dit Augustin dans le *De Trinitate* ; voir *Epist. ad Lanfrancum*, lib. I, epist. LXVIII ; *P. L.*, t. 158, c. 1139 B. En ce qui concerne le *Proslogion*, on consultera le chapitre consacré aux sources augustiniennes de l'argument par A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, Paris, E. Leroux, 1923, ch. VII : L'idée de Dieu chez saint Augustin. Voir particulièrement la formule relevée *ibid.*, p. 172, note 3 : « Summum bonum omnino et quo esse aut cogitari melius nihil possit, aut intelligendus, aut credendus est Deus, si blasphemiis carere cogitamus ». Saint Augustin, *De moribus Manichaeorum*, cap. XI, n. 24 ; *P. L.*, t. 32, c. 1335.

[2] E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1924, pp. 132-133.

thèse nouvelle que l'on ne saurait porter au compte de saint Anselme. Descartes s'engagera plus tard sur une route analogue en prouvant Dieu comme cause de l'idée que nous avons de lui [1]. Malebranche, à son tour, essaiera d'établir l'existence de Dieu comme cause de notre notion générale d'être [2]. Saint Anselme, au contraire, ne fait rien de tel [3] et c'est pourquoi son argument laisse à tout philosophe l'impression de flotter dans le vide. Il ne prouve pas Dieu comme cause d'un effet sensible, ni comme cause d'une idée, ni même comme cause de la nécessité du raisonnement qui affirme son existence. Il pose simplement son existence comme nécessaire en soi parce qu'elle l'est pour la pensée, en ajoutant que c'est parce qu'elle l'est en soi qu'elle l'est pour la pensée ; mais il ne l'ajoute que parce qu'il sait déjà que Dieu existe et afin de nous dire pourquoi il le sait.

II

Le « Proslogion » et la théologie

Nous ne sommes pas au terme de nos difficultés. Lorsqu'on prend tous les textes du *Proslogion* en considération, le problème

---

[1] E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, J. Vrin, 1930, ch. IV: Descartes et saint Anselme, pp. 215-223, et ch. V : Une nouvelle idée de Dieu, pp. 224-233.

[2] Malebranche, *Recherche de la vérité*, Livre III, 2e partie, chap. VI ; éd. Fr. Bouillier, t. I, pp. 327-328.

[3] Le texte de saint Anselme le plus précis sur ce point l'est encore fort peu ; il se trouve dans le *Proslogion*, cap. 14 ; *P. L.*, t. 158, c. 234-235. Saint Anselme y dit et répète que nous voyons toute vérité dans la lumière de Dieu, et particulièrement son existence (cf. c. 235 A). Mais comment la lumière divine illumine-t-elle ? Anselme ne nous le dit pas. Peut-être acceptait-il la doctrine de saint Augustin, mais il ne l'a pas dit, et, même s'il l'a pensé, cette idée ne joue aucun rôle dans son argument. Sans doute, il remercie Dieu de l'avoir trouvé, « te illuminante », mais cette formule pieuse est vague et n'arrive que lorsque tout est fini. Il en est de même des formules du *Proslogion*, cap. 16 ; c. 236-237. Elles sont de tonalité augustinienne : « quidquid video per illum video, sicut infirmus oculus, quod videt, per lucem solis videt, quam in ipso sole nequit aspicere » ; mais cela ne nous apprend pas comment la lumière divine agit sur notre esprit. Tout ce que nous savons avec certitude, c'est que, pour lui, la vérité créée est une « imitatio », ou « similitudo » du Verbe, qui est la seule « vera essentia » proprement dite : *Monologium*, cap. 31 ; *P. L.*, t. 158, c. 184-185. Cf. cap. 33, c. 188 B C ; et cap. 34, c. 189 A B : « Etenim in seipsis... ». C'est là l'exemplarisme, commun à tous les philosophes chrétiens, ce n'est pas l'illumination.

n'est pas seulement de montrer que la preuve ne présuppose pas l'existence de Dieu connue déjà par la raison, mais aussi de comprendre pourquoi, présupposant cette existence par la foi, Anselme peut encore prétendre prouver par la raison que Dieu existe. Car nul n'ignore que le *Proslogion* part de la foi en l'existence de Dieu. Le titre primitif de l'ouvrage était *Fides quaerens intellectum*, et l'on fait bien de le lui restituer : Non seulement Anselme croit afin de comprendre, mais il croit cela même, qu'il faille croire afin de comprendre ; le *nisi credideritis non intelligetis* l'oblige à admettre, par la foi, qu'il faut commencer par la foi si l'on veut atteindre l'intelligence : « *Neque enim quaero intelligere, ut credam ; sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam.* » Le début même de la preuve est un autre appel à la foi : « *Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus, et hoc es, quod credimus.* » La notion de Dieu dont il tire sa preuve lui est fournie par la foi : « *Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil majus cogitari possit.* » Enfin la preuve se conclut par une action de grâces à Dieu qui accorde l'intelligence de la foi à celui qui la cherche : « *Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, jam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere*[1]. » Que nous faut-il d'autre pour établir que nous sommes en pleine théologie ?

---

[1] Sur le titre primitif de l'ouvrage, voir *Proslogion*, Prooemium ; *P. L.*, t. 158, c. 224-225. Les textes cités ensuite se trouvent, dans l'ordre où ils sont cités: *Proslogion*, cap. I ; *P. L.*, t. 158, c. 227 C. — cap. II, c. 227 C. — cap. V, c. 229 B. — Le « te illuminante » de ce dernier texte est la seule formule que je connaisse, où l'on puisse être tenté de retrouver l'illumination augustinienne. Si c'en est vraiment une trace, elle est bien vague, car aucune des idées précises qui correspondent à ce mot chez saint Augustin, ne joue le moindre rôle dans l'argumentation de saint Anselme. Ce qu'il y a d'augustinien dans sa pensée, c'est l'idée que la restauration de l'intelligence perdue est en nous une restauration de l'image de Dieu obscurcie par le péché (*Proslogion*, cap. 1 ; *P. L.*, t. 158, c. 226 A B), et cela est fort important, mais ce n'est pas la doctrine de l'illumination au sens technique du terme.

J'ai autrefois signalé la nécessité de tenir compte du rôle que joue la foi dans l'argument du *Proslogion* ; voir *La philosophie au moyen âge*, Paris, Payot, 1922, t. I, pp. 42-43 et p. 47. — *Etudes de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, pp. 15-18. Je n'ai pu que me sentir confirmé dans cette opinion par la lecture du livre de Karl Barth, *Fides quaerens intellectum*, où l'on trouvera une exégèse à peu près exhaustive des textes de saint Anselme sur ce point, pp. 19-60. Je regrette vivement que cette

Il est vrai qu'on éliminerait ainsi bien des difficultés, et tout d'abord celle qui vient de nous retenir si longtemps. Au lieu de peiner pour comprendre en quel sens l'argument du *Proslogion* est une preuve, il suffirait d'admettre que c'est une explication théologique. Partant de la foi, on irait, par la raison, à l'intelligence de la foi, mais non pas à la conquête de vérités ne relevant que de la raison. Telle est l'interprétation de saint Anselme que Karl Barth nous propose, et que certains philosophes néo-scolastiques lui concéderaient volontiers. Il importe donc de l'examiner avec soin.

Posons d'abord un point sur lequel tout le monde doit s'accorder. L'argument du *Proslogion* est l'œuvre de ce que saint Anselme nomme l'*intellectus* [1].

---

harmonie préétablie ne se soit pas étendue du rôle des textes dans la preuve à l'interprétation de la nature de la preuve.

Notons enfin que, pour saint Anselme, partir de la foi ne signifie pas nécessairement partir de l'Ecriture, mais aussi du dogme, et le dogme même doit être entendu en un sens très large : ce qu'il est impossible de ne pas croire si l'on veut être chrétien. Par exemple, l' « aliquid quo nihil majus » ne vient pas de l'Ecriture, mais de saint Augustin (voir § I, p. 17, note 1), qui déclare aux Manichéens, que ne pas l'admettre est « sacrilège ».

[1] Saint Anselme s'inspire ici de saint Augustin. Le fait est incontestable, mais il faudrait une discussion minutieuse — et bien difficile — pour déterminer la nature du lien qui le rattache à son maître.

1° Sur le fait, aucune hésitation. Saint Augustin enseigne, avant saint Anselme, que l'intelligence est la récompense d'une foi qui cherche, parce qu'elle est informée de charité. La formule augustinienne : « fides quaerit, intellectus invenit » (*De Trinitate*, XV, 2, 2 ; *P. L.*, t. 42, c. 1058) est, comme l'a fait remarquer J. Martin, *Saint Augustin*, p. 122, l'antécédent immédiat du *Fides quaerens intellectum* (cf. notre *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1929, chap. I, p. 37). Il semble même, qu'en ce qui concerne le *Proslogion*, le *De libero arbitrio* ait joué un rôle particulièrement important. Saint Augustin veut prouver l'existence de Dieu, or : *a*) il croit que Dieu existe, mais il ne le voit pas : « Etiam hoc non contemplando, sed credendo inconcussum teneo » ; *b*) que faire alors de l'*insipiens*, qui a dit dans son cœur : « non est Deus » ? Il veut, non pas *credere*, mais *cognoscere* : le laisserons-nous sans connaissance ? ; *c*) On l'inviterait d'abord à la purification du cœur, et à croire là-dessus l'autorité des Ecritures ; *d)* mais alors, nous-mêmes, pourquoi ne pas nous contenter de croire ? Parce que « nos id quod credimus, nosse et intelligere cupimus ». « Nisi enim aliud esset credere, et aliud intelligere, ... frustra propheta dixisset : *nisi credideritis, non intelligetis* (*Isai.*, VII, 9, sec. Septuag.). » Saint Augustin, *De libero arbitrio*, lib. II, cap. 2, 5-6 ; *P. L.*, t. 32, c. 1242-1243. Le parallélisme est frappant, non dans les preuves, qui sont différentes, mais dans la nature de la connaissance cherchée et de la méthode suivie pour l'obtenir.

2° Résulte-t-il de là que saint Augustin et saint Anselme appartiennent

Convenons de traduire ce terme par « intelligence » et entendons par là l'acte de l'intellect appréhendant la vérité. Il faut alors dire que, dans l'économie de la doctrine anselmienne, l'intelligence est un mode de connaissance qui présuppose la foi et qui tend vers la vision béatifique : « *inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo* [1] ». On admettra donc que l'intelligence résulte d'un effort pour aller, par la raison, à partir de la foi [2], au-devant de la vision

---

exactement à la même famille de penseurs chrétiens? Je n'oserais l'affirmer. Que saint Augustin ait légué à saint Anselme le modèle de cette manière de penser, il est à peine possible de le nier. Mais saint Anselme a cultivé ce genre beaucoup plus exclusivement que saint Augustin, et la rationalité du plan sur lequel se meut sa pensée, semble, surtout lorsqu'il en vient à la Trinité, beaucoup plus accentuée que celle à laquelle prétend Augustin lui-même. L'un et l'autre considèrent la foi, mais je ne me souviens pas qu'Augustin ait jamais déclaré l'intention de prouver quelque chose touchant la Trinité ou l'Incarnation, sans faire appel à l'autorité de l'Ecriture. Bref, sans parler de « rationalisme chrétien », puisque la raison se meut entièrement à l'intérieur de la foi et s'y soumet pleinement, il semble juste de dire que saint Anselme a fortement subi l'ifluence de la dialectique de son temps et qu'il a visé une connaissance rationnelle plus indépendante que celle que comporte la sagesse de saint Augustin. Mais la question reste tout entière à étudier.

[1] SAINT ANSELME, *De fide Trinitatis*, Praef. ; *P. L.*, t. 158, c. 261 A. Anselme se réclame ici du « nisi credideritis, non intelligetis » (*Is.*, VII, 9). — Sur ce rôle « eschatologique » de l'intelligence, voir K. BARTH, *op. cit.*, pp. 11-13. Ici encore, je constate l'accord entre les conclusions auxquelles j'étais arrivé et celles auxquelles K. Barth est arrivé de son côté. Peut-être y aurait-lieu de nuancer sa conclusion. Il est vrai de dire que, tendant à la vision béatifique, l'intelligence de la foi est un devoir. Saint Anselme le dit : « Fidei rationem post ejus certitudinem *debemus* esurire » ; mais traduire ce *debemus*, ce devoir, par un impératif, est, sinon une inexactitude, du moins un durcissement (peut-être inconsciemment calviniste) de la pensée d'Anselme. *Debemus esurire* ; si c'est un ordre, ce n'est pas celui d'obéir, mais celui d'aimer.

La pensée complète d'Anselme est celle-ci : 1° nous croyons Dieu par la foi ; 2° si cette foi n'est pas une foi morte, nous aimons son objet ; 3° de là, dans l'âme, le *désir* de pénétrer l'objet de la foi par l'intelligence : « sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam *credit et amat* cor meum » (*Prosl.*, cap. I ; c. 227 B) ; 4° c'est donc l'amour qui applique la raison au contenu de la foi pour en obtenir une certaine intelligence. La nuance a son importance , le fait que K. Barth la néglige sur ce point s'accorde avec son interprétation, comme le fait de la souligner s'accorde avec la mienne.

[2] Sur le fait que saint Anselme n' « abandonne pas un instant le terrain et le toit de l'Eglise », voir K. BARTH, *op. cit.*, pp. 62-63. Aucun de ses écrits, ajoute fortement le même auteur, n'est même « apologétique » au sens moderne du mot, c'est-à-dire ne se tourne « *directement* vers l'extérieur » (p. 64). Les lecteurs auxquels il pense sont des chrétiens, des théologiens, et même des théologiens bénédictins.

béatifique ; l'argument du *Proslogion* est un cas particulier de cette intelligence ; il s'agit seulement de savoir si l'on doit considérer une connaissance de ce genre comme théologique ou comme purement rationnelle.

De tous ceux qui la considèrent comme théologique, Karl Barth est celui qui s'est exprimé avec le plus de force. L'éminent théologien a bien vu, que résoudre le problème en se contentant de dire : puisqu'on part de la foi on est dans la théologie, est une solution par trop simpliste. Pourquoi une réflexion purement rationnelle ne s'inspirerait-elle pas d'une foi ? Dès lors qu'elle ne s'en déduit pas, c'est-à-dire ne lui emprunte ni prémisses ni conclusions logiques, elle reste rationnelle. K. Barth a conçu la possibilité de cette hypothèse et l'a formulée avec vigueur, non sans inclure d'ailleurs dans sa formule les motifs de sa condamnation :

« Ou bien Anselme aurait-il conçu tout cela d'une manière toute différente, aurait-il, au moins partiellement et occasionnellement, conçu tout cela d'une manière entièrement autre ? Aurait-il réellement aussi cherché la loi de l'existence et de la manière d'exister de l'objet de la foi, dans la faculté humaine de concevoir et de juger (comme identique avec *sa* loi) ? Aurait-il par conséquent tenu pour possible et nécessaire un mode de connaître indépendant, puisant à ses propres sources, *à côté* de celui de la foi ? Un connaître, donc, qui serait *quaerens intellectum* à partir de rien, c'est-à-dire commençant avec les règles d'une raison humaine autonome et avec les données de l'expérience commune, et qui serait *inveniens intellectum* spontanément, c'est-à-dire au moyen de certaines « nécessités de penser » générales (comparables aux magiciens du Pharaon) ? Bref, une sorte de sosie du Credo, beaucoup moins trouvé que créé [1] ? »

Impossible de mettre plus habilement ses adversaires dans un plus mauvais cas ; mais si cette page de K. Barth montre admirablement ce qu'il a compris de saint Anselme, elle montre aussi ce qui, peut-être, lui en a échappé. Essayons donc de discerner l'un et l'autre, afin de savoir ce qu'il faut conserver et où il y a lieu de compléter.

Accordons, puisqu'aussi bien nous l'avons toujours dit, que l'argument du *Proslogion*, présuppose la foi. Ajoutons, avec

[1] K. Barth, *op. cit.*, p. 53.

K. Barth, cette précision importante, qu'Anselme considère la vérité de la foi comme indépendante de la spéculation rationnelle qu'elle motive ; la foi ne cherche pas l'intelligence pour se fonder comme foi : « *neque enim quaero intelligere, ut credam* » ; mais elle se pose comme foi pour permettre l'intelligence : « *sed credo, ut intelligam* ». Tout cela est certain. Ajoutons-y ce troisième point, lui aussi fondamental, que jamais la raison ne pourra être conçue comme capable de *créer* de rien sa vérité, c'est-à-dire d'engendrer un double du Credo, qui serait fait de nécessités rationnelles au lieu de l'être de croyances. Soutenir le contraire, c'est contredire directement saint Anselme, qui ne reconnaît à la pensée que le devoir de se soumettre à ses objets. Mais en résulte-t-il que l'argument du *Proslogion* soit un fragment de théologie ?

Remarquons d'abord quel est l'enjeu de la partie, car on pourrait ne pas y penser. K. Barth est soucieux, avec raison, de maintenir l'indépendance de la théologie, mais je crois que la philosophie l'intéresse fort peu, et pour cause [1]. C'est même pour cela que nous le voyons si préoccupé de montrer, qu'il n'y a, dans l'argument du *Proslogion*, aucun « ontologisme » ; et, là encore, il a raison, mais en un sens qui n'a rien de philosophique. Si l'argument n'est pas, à ses yeux, ontologique, c'est parce que, le considérant comme purement théologique, il refuse d'y voir une preuve quelconque de l'existence de Dieu. Bref, puisque nous commençons, en théologiens, par la foi, il n'est plus ques-

[1] Il ne serait pas exact de dire que K. Barth ne se soucie pas de l'indépendance de la philosophie, il s'en soucie au contraire beaucoup, mais c'est pour lui interdire absolument l'accès de la théologie. La philosophie existe, elle relève de l'ordre du « monde » ; comme telle, elle doit être aussi complètement « mundana » qu'il est possible, c'est-à-dire aussi complètement étrangère à Dieu, et à ce qui est de Dieu, que possible. C'est à ce prix qu'elle sera elle-même, et que l'on en débarrassera la théologie. Pour cette dernière, Dieu parle, le théologien écoute et répète ce que Dieu a dit. C'est tout. Du point de vue de ce calvinisme strict, la philosophie doit donc être séparée pour être elle-même, et pour être damnée. C'est ce principe fondamental qui me semble commander toute l'interprétation de saint Anselme par Karl Barth. Son saint Anselme est celui d'un théologien pour qui, non seulement la raison ne saurait justifier la révélation et l'Ecriture (ce que saint Anselme admettrait), mais même ne saurait atteindre à une récognition de la foi par la raison qui, toute déficiente par rapport à son objet qu'elle se reconnaisse, prétendrait ne devoir sa certitude qu'à sa rationalité même. C'est pourtant, si je ne me trompe, ce que saint Anselme a voulu faire.

tion de prouver que Dieu existe : nous le savons dès le commencement. « Une fois présupposé qu'il est vrai *que* Dieu existe, *que* Dieu est l'être suprême, *qu'*il est un seul être en trois personnes, *qu'*il s'est fait homme, etc., Anselme discute la question de savoir *comment* cela est vrai [1]. » Ainsi, la question n'est aucunement de *prouver* Dieu ; tout le problème se réduit à *reconnaître* qu'il existe, étant donné que, dès le point de départ, la vérité de son existence ne fait pas doute. Ce n'est pas là travail de philosophe [2].

[1] K. Barth, *op. cit.*, p. 63. — K. Barth a très bien vu, il le répète à plusieurs reprises, et avec sa force habituelle, que saint Anselme veut « prouver » (*op. cit.*, p. 61). Il n'a pas moins raison de dire que la foi constitue le fondement même de sa discussion : « die selbstverständliche Diskussionsgrundlage bildet » (p. 61). Mais en quel sens faut-il entendre « Grundlage » ? Karl Barth ne semble pas concevoir d'intermédiaire, entre placer la foi et la raison sur pied d'égalité (ce qu'Anselme refuse assurément de faire), et subordonner la certitude de la raison à celle de la foi. Il opte donc pour la deuxième hypothèse. Or il se pourrait précisément qu'une troisième fût possible, sinon du point de vue de K. Barth, du moins de celui de saint Anselme. La foi poserait l'*objet* de l'intelligence, et en ce sens elle serait bien le fondement de la discussion, mais la certitude de cet objet donnée par la foi ne serait en rien le principe de la certitude qu'en obtient l'intelligence en tant que telle. En ce sens, l'intelligence donnerait bien à la foi un « double », mais elle ne le créerait pas de rien, puisque la foi serait le point de départ obligé de l'opération. Ajoutons que ce serait un double très imparfait, mais dont la vue s'accompagne d'une joie spécifique qui en justifie l'existence, et qui d'ailleurs s'ordonne, eschatologiquement, à la fin dernière du chrétien : non la *fides*, mais la *species*. Que ceci soit inadmissible pour K. Barth, c'est trop clair, et c'est même pourquoi il n'a pas songé à l'attribuer à saint Anselme. La question est de savoir si c'est admissible pour saint Anselme et s'il l'a admis.

[2] Karl Bath a eu le mérite de tirer les conclusions auxquelles on doit nécessairement aboutir si l'on considère le *Proslogion* comme une œuvre théologique. Mais il est tout à fait classique de considérer le « fides quaerens intellectum » comme l'une des définitions possibles de la méthode théologique ; par exemple : Jos. Becker, *Der Satz des hl. Anselm : Credo ut intelligam*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. 19 (1906), pp. 115-127 et 312-326 ; voir spécialement p. 117 ; c'est « der Grundprinzip der theologischen Spekulation über die Glaubenswahrheiten ». M. de Wulf, *Hist. de la philos. médiévale*, 5e édit., t. I, p. 137 : « Tels sont les principes anselmiens. On voit qu'ils intéressent le croyant et non le philosophe... » etc. — Il y a lieu de remarquer, que chaque fois que l'on considère le *Monologium* et le *Proslogion* comme des œuvres théologiques, on est conduit à accuser Anselme d'un rationalisme plus ou moins accentué (voir de nombreux témoignages dans M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. I, pp. 276-278). C'est trop naturel ; si saint Anselme se propose vraiment de faire œuvre théologique, il se trompe en voulant démontrer rationnellement des vérités de foi ; mais s'il entend laisser la foi intacte et voir ce qu'il peut en retrouver par la rai-

Chaque fois que l'on force la pensée d'un philosophe, ou d'un théologien, on le sent à la résistance, d'abord sourde, mais sans cesse croissante, qu'opposent ensuite ses textes. La sagesse est alors de renoncer à son hypothèse ; mais qui peut se vanter d'avoir toujours eu cette sagesse ? Je crois, qu'en l'occurrence, Karl Barth en a manqué dès le début de son exégèse. Il n'ignore aucun texte, il les prend tous en considération, mais je ne pense pas qu'il ait pu faire passer certains d'entre eux au laminoir de sa théologie sans en éprouver quelque inquiétude.

D'abord, saint Anselme dit et répète qu'il veut établir *que* Dieu existe : « *meum argumentum... ad astruendum* quia *Deus vere est ...*[1] ». Quel sens donnera-t-on ici à *astruere* ? Nous accordons tous que ce n'est pas d'une confirmation de la foi qu'il peut s'agir, puisqu'elle n'en attend pas de la raison. *Astruo*, disent les dictionnaires : « bâtir auprès, ajouter une aile à une maison ». Serait-ce le spectre du « double » rationnel de la foi, qui reparaîtrait ici ? Saint Anselme voudrait-il bâtir, dans la foi, une aile rationnelle qui s'ajouterait à l'édifice ? Je le crois, mais c'est ce que K. Barth entend nier. Essayons donc les autres sens indiqués par les mêmes dictionnaires, et que l'on nous dit précisément être médiévaux : « appuyer par des preuves, prouver ». Mais alors, c'est donc bien d'une preuve de l'existence de Dieu qu'il s'agit ; nous ne cherchons plus *comment* il est vrai de dire que Dieu existe, mais bien pourquoi il est rationnellement vrai de dire qu'il existe. Je ne crois pas que les exégèses les plus subtiles puissent honnêtement éliminer cette difficulté.

Il est vrai que Karl Barth nous rappelle le point de départ même de l'argument : le « nom de Dieu », et que ce nom est emprunté à la révélation. Sans doute, mais en quel sens ? Avec une remarquable habileté, notre théologien nous avertit qu'il

---

son seule, il n'y a plus d'autre rationalisme dans son cas que celui qu'implique par définition tout exercice de la pure raison. Bref, il raisonne sur la foi, mais il ne la rationalise aucunement, car elle n'est pas engagée dans les aventures d'une raison, dont elle ne garantit pas plus les conclusions, que celles de la raison ne garantissent les positions de la foi. Le respect farouche que professe Anselme pour l'indépendance de la foi, devrait suffire à montrer que l'on fait fausse route en considérant le *Proslogion* comme théologique, puisqu'on s'engage par là même à accuser de rationalisme un homme qui place la foi au-dessus de toutes les justifications qu'en pourrait tenter la raison.

[1] SAINT ANSELME, *Proslogion*, Prooemium ; *P. L.*, t. 158, c. 223 C

s'agit bien là du nom de Dieu : « *Der Name Gottes* ». Pourtant, dès l'abord, une difficulté surgit. Quel est ce nom ? Dieu s'appelle : « *aliquid quo nihil majus cogitari possit* ». Or il n'est pas besoin d'être grand exégète pour savoir que jamais l'Ecriture n'a donné à Dieu nom semblable. Elle lui en donne beaucoup, et de toutes sortes ; les théologiens du moyen âge les ont colligés et commentés, à la suite de Denys, dans leurs *De divinis nominibus*, ils n'y ont jamais trouvé celui-là.

Mais ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que Karl Barth, qui ne l'a pas non plus trouvé dans l'Ecriture, ne l'a même pas trouvé chez Anselme. Car saint Anselme ne dit pas qu'il part du « nom » de Dieu, il déclare simplement : « *Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit* ». Pas la moindre trace d'un *nomen Dei* dans tout l'argument. Le seul texte que K. Barth trouve à citer en faveur de son hypothèse, est emprunté au dernier chapitre de la réponse d'Anselme à Gaunilon, mais on en est à se demander comment il le traduit ? « *Tantam enim vim hujus probationis in se continet significatio (d. h. eben der vorausgesetzte Name Gottes) ut hoc ipsum quod dicitur, eo ipso quod intelligitur vel cogitatur, et revera probatur existere, et idipsum esse quicquid de divina substantia oportet credere*[1]. »

Il est difficile de voir ce que K. Barth peut tirer de là en faveur de sa thèse. D'abord, saint Anselme y dit, aussi clairement que possible, qu'il a voulu *prouver* l'existence de Dieu : *et revera probatur existere*. Ensuite, il n'y parle aucunement d'un nom quelconque de Dieu. *Significatio* ne se rapporte pas à un *nominis*, qui n'est ni dans cette phrase ni dans ce qui précède, mais à *probationis*. Traduisons, comme l'a fait très correctement M. Koyré : « En effet, le sens de cette preuve contient (en soi) une telle force, que l'existence réelle... » etc.[2]. C'est toujours d'une

---

[1] SAINT ANSELME, *Liber apologeticus*, cap. X ; *P. L.*, t. 158, c. 260 A. Cité par K. BARTH, *op. cit.*, pp. 76. — Il est exact que le *Dominus* à qui le croyant s'adresse (*te* esse) est une personne ; *Dominus*, *Deus*, sont bien des « noms » pour le croyant et le théologien et saint Anselme eût raisonné en théologien s'il avait choisi de les considérer comme tels. Mais il se trouve justement que, dans le *Proslogion*, au lieu de demander à la foi ce que ces noms nous apprennent de Dieu comme personne (au sens usuel de « nom de personne »), il lui demande quelle chose ces mots désignent. C'est parce qu'il va de ce « quelque chose » à l'existence de Dieu, que l'argument la prouve ; et c'est parce qu'il la prouve qu'il n'est pas théologique.

[2] SAINT ANSELME DE CANTORBERY, *Fides quaerens intellectum*, trad. Al. Koyré, Paris, J. Vrin, p. 97.

certaine *cogitatio*, non d'un *nomen* de Dieu qu'il s'agit ici. Je me demande ce qui peut avoir induit l'illustre exégète, si scrupuleux quand il s'agit de textes, à se charger d'une responsabilité pareille ? Peut-être, *horribile dictu !*, s'est-il laissé corrompre par saint Thomas d'Aquin : « *sed intellecto quid significet hoc* nomen, *Deus, statim habetur, quod Deus est* [1] ». La chose n'est pas impossible. On a tant répété saint Anselme à travers saint Thomas ! Je crois pourtant que, dans le cas de K. Barth, il y a autre chose.

Si l'on admet que l'argument part du nom de Dieu, c'est du nom d'une personne qu'il s'agit ; Dieu est donc alors accepté comme existant dès le début, et l'argument n'est pas une preuve de son existence. Si l'on admet au contraire que ce dont on part n'est pas le nom de Dieu, comme personne, on part de « quelque chose » d'autre que Dieu pour conclure son existence, et par conséquent on la prouve. Voilà dans quelle impasse K. Barth s'est engagé. Pour ne pas vouloir traduire comme tout le monde « *astruendum* » et « *probare* », il lui a fallu inventer de toutes pièces un « *Name Gottes* », qui serait le point de départ de la preuve et dont saint Anselme n'a pourtant jamais parlé.

Ici encore, K. Barth eût été bien inspiré en cédant aux conseils de son texte. Supposons, *dato non concesso*, que saint Anselme ait voulu demander à l'Ecriture le nom de Dieu. Comment Dieu s'appelle-t-il ? Il s'appelle « aliquid *quo nihil majus*... », c'est-à-dire que cette *personne* s'appelle *quelque chose*. Parfois, précise K. Barth, *aliquid* est remplacé par *id*, ou même simplement disparaît. Louable scrupule, mais, comment déduire de là que saint Anselme entend ainsi définir, non pas *que* Dieu est, ni *ce que* Dieu est, mais *qui* il est [2] ? Sans doute, son argument part bien du sens de *Deus*, mais le mot *Deus* n'est pas alors considéré par lui comme un nom, c'est un mot. Non pas le *nomen* d'un *aliquis*, mais un mot qui signifie *aliquid*. Lui-même nous dit un peu plus loin, en grammairien qui sait son métier, dans quelle classe il faut ranger ici le mot *Deus*. Tel qu'il figure dans l'argument, c'est une *vox* : un mot [3], et ce mot signifie *quelque*

---

[1] Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, P I, qu. 2, art. 1, 2.

[2] « Er sagt nicht, *dass* und nicht *was* Gott ist, sondern, in Form eines vom Menschen vernommenen Verbotes, *wer* er ist. » K. Barth, *op. cit.*, p. 78.

[3] « Aliter enim cogitatur *res*, cum *vox* eam significans cogitatur ; aliter cum idipsum, quod res est, intelligitur. Illo itaque modo potest

chose, précisément, à partir de quoi on va prouver l'existence de Dieu.

Il en faut donc prendre son parti. Saint Anselme entend bien prouver *que* Dieu existe, et non pas seulement nous dire *comment* il est vrai que Dieu existe. Mais, si son argument est vraiment une preuve, il ne dépend pas, *en tant que tel*, de la certitude que nous avons de l'existence de Dieu par la foi. Dans une formule révélatrice, Karl Barth a voulu acculer son lecteur à la conclusion contraire : « Ce concept de l'*intelligere* qui est le sien, s'il ne veut pas se contredire radicalement lui-même, doit être aussi son concept de *probare* [1]. » Oui, dans une perspective barthienne ; non, dans une perspective anselmienne. En écrivant cette phrase Karl Barth a si merveilleusement franchi l'obstacle, qu'il ne l'a même pas effleuré.

L'*intelligere* est le résultat du *probare*, et l'*intelligere* présuppose la foi, car c'est la foi elle-même qui cherche l'intelligence, et c'est encore la foi elle-même qui dit à l'intelligence ce qu'il y a à comprendre. Le *probare*, au contraire, pour être lui-même, ne doit pas s'appuyer sur la foi ; il ne pourrait le faire sans cesser par là même d'exister. Souvenons-nous toujours de la conclusion de saint Anselme : « même si je ne voulais plus croire que tu es, je ne pourrais plus ne pas le comprendre ». Ainsi, sans la foi, l'*intellectus* ne serait ni cherché ni trouvé, et la certitude qu'il comporte ne se substitue aucunement à celle de la foi même, mais, inversement, la certitude de la foi ne descend à aucun moment dans celle de l'*intellectus*, tel que nous l'avons défini. Cette certitude est exclusivement l'œuvre de la *probatio*, qui est elle-même exclusivement l'œuvre de la raison. *Fides quaerit, intellectus invenit* ; si l'intelligence n'était sûre de ce qu'elle trouve que parce que la foi le lui garantit, la foi aurait cherché en vain, car ce ne serait pas l'intelligence, c'est elle qui aurait trouvé.

Entre les deux interprétations du *Proslogion*, il y a donc toute la distance qui sépare le catholicisme du calvinisme. Il y a une manière catholique de soutenir que le *Proslogion* est l'œuvre d'un théologien : elle s'inspire du souci de sauvegarder les droits de Dieu, en sauvegardant les droits d'une raison que Dieu a créée.

---

cogitari Deus non esse ; isto vero, minime. » SAINT ANSELME, *Proslogion*, cap. IV ; *P. L.*, t. 158, c. 229 A.

[1] K. BARTH, *op. cit.*, p. 63.

Mais il y a une manière calviniste de soutenir la même chose : elle s'inspire du souci de sauvegarder les droits de Dieu, en refusant à l'homme tout autre droit, ou plutôt tout autre devoir, que celui de répéter la parole de Dieu. Karl Barth, qui n'a pas commis cette erreur à propos de saint Augustin[1], semble bien avoir tiré saint Anselme de son côté, et cette erreur est d'autant plus surprenante que saint Augustin lui-même l'invitait à ne pas y tomber.

Karl Barth a fort bien vu la fonction eschatologique de l'intelligence chez saint Anselme ; or saint Anselme devait cette idée à saint Augustin : « C'est encore Notre-Seigneur lui-même qui, par ses actes et ses paroles, a exhorté à croire d'abord, ceux qu'il a appelés au salut. Mais ensuite, parlant du don même qu'il allait donner à ceux qui croient, il n'a pas dit : croire, c'est cela, la vie éternelle, mais bien : *qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu, et Jésus-Christ que tu as envoyé, c'est cela, la vie éternelle* (*Joan.*, XVII, 3). Et à ceux qui croient déjà, il dit ensuite : *Cherchez, et vous trouverez* (*Matt.* VII, 7) ; car, ni l'on ne peut appeler trouvé ce que l'on croit sans le connaître, ni personne ne devient apte à trouver Dieu, à moins d'avoir cru d'abord ce qu'il va ensuite connaître[2] ». Sans doute, dès cette vie, les *meilleurs* le voient mieux que les autres, et, après cette vie, tous le verront d'une manière plus évidente et plus parfaite. Saint Augustin lui-même l'ajoute ; mais comment ne pas voir que, pour remplir cette fonction eschatologique, il faut que la connaissance ainsi obtenue, quoique impossible sans la foi, soit autre que celle de la foi ? Puisque la foi ne trouve pas l'objet, il faut donc que la connaissance intellectuelle le trouve, et qu'elle le trouve au sens où le trouvera la vision béatifique. Entre la foi et l'intelligence, il y a une différence de nature ; entre l'intelligence et la vision béatifique, il y a une différence de degré qui est proprement infinie, mais ce n'est qu'une différence de degré. Voilà pourquoi, méprisant tout le reste, nous devons dès ici-bas désirer et chérir ces connaissances[3], et voilà aussi pourquoi, lorsque nous les attei-

---

[1] Voir *Archives d'hist. doctr. et littéraire du moyen âge*, t. VIII (1932), p. 27, note 2.

[2] SAINT AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, lib. II, cap. 2, 6 ; *P. L.*, t. 32, c. 1243. — Il est très remarquable que Malebranche ait inscrit précisément ce texte de saint Jean en épigraphe de ses *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, éd. H. Gouhier, Paris, 1927, p. 1. Encore une ressemblance de famille.

[3] *Loc. cit.*, les dernières lignes de l'article. Peut-être n'est-il pas super-

gnons, elles nous remplissent d'une telle joie [1]. Ce n'est plus seulement de répéter la parole de Dieu qu'il s'agit ici, mais, l'ayant répétée, de courir au-devant de ce qu'elle nous annonce. Et sans doute, ce magnifique intellectualisme peut faire horreur à Karl Barth, mais son semi-manichéisme n'eût pas fait moins horreur à saint Augustin et à saint Anselme. On n'a pas le droit de le leur imposer.

III

Le Proslogion et la mystique

Enseignant parallèlement, au Collège de France, la mystique cistercienne et la doctrine de saint Anselme, je n'avais pu m'empêcher de faire observer combien son entreprise ressemble à celle des mystiques. Non seulement lui-même est un auteur spirituel

---

flu de faire observer que le « ipso demonstrante » qui précède, ne signifie par que Dieu « démontre » ce que nous trouvons (comment, alors serait-ce notre raison qui le trouve ?), mais qu'il « montre » par la foi ce que nous avons à trouver. « *Demonstrare* : montrer, indiquer, désigner, faire des gestes ». Dieu agit comme le Pédagogue de Clément d'Alexandrie, mais c'est bien à l'élève de comprendre et de trouver par la raison la vérité que lui indique le Maître unique.

[1] La différence entre cette attitude et celle du thomisme se reconnaît à ce que, chez saint Augustin et saint Anselme, on continue de croire ce que l'on sait. C'est pourquoi saint Anselme peut démontrer partout, puisqu'il ne cesse pas de croire, au lieu que saint Thomas s'interdit de démontrer là où le résultat de la prétendue démonstration n'est pas l'équivalent de la foi. Car si elle l'était (comme dans le cas de l'existence de Dieu), on saurait au lieu de croire, mais si elle ne l'est pas (comme dans le cas de la Trinité), on ne peut prétendre démontrer sans se leurrer sur la valeur de la preuve, ni mettre en danger la foi, à laquelle, supposé qu'elle soit vraiment démontrée, elle devrait pouvoir se substituer. Ainsi, saint Thomas sait que Dieu existe, il ne le croit pas, il croit à la Trinité et ne la sait pas ; saint Augustin et saint Anselme croient et savent en même temps que Dieu existe. et au moins saint Anselme croit et sait en même temps la Trinité. De là la joie que leur donnent leurs preuves : saint Augustin, *De libero arbitrio*, lib. II, cap. 15, 39 : *P. L.*, t. 32, c. 1262, depuis : *Est enim Deus*. Saint Thomas a une idée précise de ce que sont la philosophie et la théologie et, s'il est loin d'ignorer ces joies, il sait, que pour les obtenir, il ne faut pas seulement renoncer à comprendre le mystère, mais même à le démontrer : « dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio ». Ce qui est « jucundissimum », c'est donc la théologie, dont les conclusions ne tirent pas de la foi seulement leur contenu, mais leur certitude : *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 8 ; editio leonina manualis, Rome, 1934, p. 7.

de première importance — on le saurait, même à ne lire que le premier chapitre du *Proslogion* — mais il est clair que l'effort de l'intelligence poursuit chez lui une fin analogue à celle que l'ascèse des mystiques se propose. Comme saint Bernard, saint Anselme se meut *inter fidem et speciem* ; saint Bernard devance la vision béatifique par l'extase, saint Anselme la devance par l'intelligence ; l'un veut déjà s'unir à Dieu dans la joie de la charité, l'autre veut déjà jouir de lui par la joie de la contemplation. J'avais donc dit que la *fides quaerens intellectum* de saint Anselme était, sur le plan de l'intelligence, l'équivalent méthodologique de ce que le *Nosce te ipsum* est, pour saint Bernard, sur le plan de l'amour.

Mais aurais-je osé imaginer que le *Proslogion* pût être considéré comme une œuvre mystique proprement dite ? Je ne crois pas que l'idée m'en serait jamais venue, sans ma rencontre, sur le mont Aventin, avec le P. Anselm Stoltz, et le don qu'il me fit de son récent travail sur saint Anselme[1]. Je mentionne le fait pour placer, dès l'abord, la discussion qui va suivre, sous le signe de l'amitié.

Le travail du P. Stoltz est très remarquable ; c'est certainement l'un des plus originaux, et peut-être le plus original, que l'on ait consacré à l'étude du *Proslogion*. Par la rigueur des analyses et la fermeté des conclusions, il s'avère, dès le début, digne du livre de Karl Barth, dont il déclare ne pouvoir complètement accepter les conclusions. Car Barth ayant dit que, quoi que l'on pense de son interprétation, on reconnaîtra du moins qu'il a suivi la bonne voie, le P. Stoltz réplique : « Aber gerade diese

[1] Anselm Stoltz, *Zur Theologie Anselms im Proslogion*, dans *Catholica* (Paderborn), 1933, pp. 1-24. — Ainsi qu'on le voit, je ne conteste pas ce que l'on pourrait appeler, en un sens très vague, la tonalité mystique du *Proslogion*. Il s'agit de savoir si c'est une œuvre de théologie mystique au sens propre, c'est-à-dire une « connaissance de Dieu obtenue par un procédé mystique », lequel doit être lui-même une « expérience de Dieu ». En ce sens, ni la foi, ni « la vie religieuse dans la nudité de la foi, si haute qu'elle soit, si intimes que puissent devenir les relations du croyant avec l'invisible dont il admet l'omniprésence », ne suffisent à définir l'ordre mystique. Celui-ci ne commence que là où Dieu est « expérimenté » par la connaissance ou par l'amour. Voir A. Fonck, art. *Mystique*, dans *Dict. de théologie catholique*, t. X, col. 2600. La question est donc de savoir si le *Proslogion* est une connaissance théologique dérivée d'une expérience personnelle de Dieu qu'aurait obtenue saint Anselme. C'est ce que je crois devoir contester.

Anerkennung wird und kann Barth nicht ganz finden [1] ». Et, en effet, s'il admet avec Barth que le contenu du *Proslogion* soit de la théologie, il lui reproche de n'avoir pas vu qu'il s'agissait d'un genre de théologie bien définie, la théologie mystique : « Es ist demnach wesentlich ein Stück mystischer Theologie [2]. » Supposant donc qu'il en soit ainsi, que va devenir l'argument de saint Anselme ?

Sur bien des points, particulièrement où il ne se laisse pas entraîner, lui aussi, par son système, le P. Stoltz fait preuve d'une pénétration remarquable. Il a parfaitement vu et dit que l'on ne peut interpréter les chapitres I-IV du *Proslogion* sans admettre qu'il y soit question de l'existence de Dieu [3]. On trouvera peut-être que c'est là se contenter de peu, mais plus on lit d'interprètes de saint Anselme, y compris soi-même, moins on devient difficile. Donc, le P. Stoltz concède que, dans ces chapitres, il est vraiment question, « irgendwie », de l'existence de Dieu ; il ajoute même que l' « *astruendum* », dont il a été plus haut question, implique « dass auch vom Dasein Gottes wirklich etwas bewiesen werden soll ». Mais cette concession précieuse est immédiatement limitée par les conditions auxquelles elle est accordée. Ce que saint Anselme aurait voulu prouver, selon le P. Stoltz, ce n'est pas proprement que Dieu existe, mais seulement que Dieu existe *comme la foi enseigne qu'il existe*, et d'établir en outre qu'il est bien le « *quo nihil majus cogitari potest* [4] ».

Il importe de n'avancer ici qu'avec précaution. Que saint Anselme n'ait pas voulu prouver l'existence de Dieu en général, mais celle du Dieu que la foi nous enseigne ; qu'il ait en outre voulu établir l'existence du « *quo nihil majus cogitari possit* », ce sont là, me semble-t-il, des faits indiscutables, parce qu'ils sont inscrits dans la lettre même du *Proslogion*. Mais prenons garde aux conséquences que l'on en veut faire sortir.

La première, et non la moins importante, nous ramène à Karl

---

[1] *Art. cit.*, p. 2.

[2] *Art. cit.*, p. 4. — Il serait beaucoup plus juste de dire, qu'Anselme « sta tra il mistico ed il filosofo ». A. LEVASTI, *Sant' Anselmo, vita e pensiero*, Bari, 1929, p. 41.

[3] *Art. cit.*, pp. 14-15.

[4] « Von der Existenz Gottes im allgemeinen ist nicht die Rede, nur von seiner speziellen Daseinsform und der Berechtigung der Formel *quo majus cogitari nequit* in ihre Anwendung auf Gott. » A. STOLTZ, *art. cit.*, p. 15.

Barth. Puisque saint Anselme écrit le *Proslogion* en chrétien et en croyant, son auteur n'est pas un philosophe : « Nichts ist verkehrter, als in dem Verfasser des *Proslogion* einen Philosophen zu sehen [1] ». Comme, malgré tout, la conséquence ne s'impose pas avec évidence, le P. Stoltz entreprend de la prouver. D'où Anselme saurait-il, *comme philosophe*, que Dieu est, non seulement son créateur, mais son sauveur ? Qu'Adam possédait la connaissance de Dieu à laquelle lui-même aspire ? Que nous aurions dû hériter du bonheur d'Adam ? Que, sans le secours de Dieu, l'âme ne peut plus atteindre la fin à laquelle Dieu l'a destinée ? « Anselme se tient donc entièrement sur le fondement de sa foi chrétienne ».

Qui le nie ? Mais aussi, qu'est-ce que cela prouve ? Tous ces textes sont empruntés au chapitre I du *Proslogion* et à l'admirable prière méditative qui s'y déploie. Pour ma part, je ne passe jamais à l' « argument » du chapitre II sans avoir analysé cette prière dans le plus grand détail, et je ne dissimule jamais — comment le pourrais-je ? — que c'est une prière. Mais en quoi cela prouve-t-il que ce qui suit n'est pas de la philosophie ? En sommes-nous vraiment là ? Si je prie Dieu, en chrétien et en croyant, avant d'aborder un travail de réflexion rationnelle ou pendant que je le poursuis, le produit de ma réflexion perd toute valeur probante ? Ainsi donc, s'il était par hasard advenu, bien que de bons historiens disent l'ignorer, que saint Thomas eût prié Dieu d'éclairer sa raison, ses raisonnements s'en trouveraient disqualifiés aux yeux des philosophes et transmués en théologie ! Ce sont là des conclusions qui ne paraissent pas s'imposer [2].

Mais, objectera-t-on, il ne s'agit pas seulement de prière, il s'agit de dogmes ; et ces dogmes ne se trouvent pas seulement allégués dans l'invocation initiale ; ils reparaissent tout au long de l'ouvrage, jusqu'à ce qu'à la fin s'y introduise, sans aucune transition, celui de la Trinité divine. Anselme veut s'approcher de Dieu bien plus que le prouver, et il veut s'en approcher par l'intelligence de la foi, « durch die Erkenntnis der Dogmen über Gott [3] ».

---

[1] *Art. cit.*, p. 6.

[2] Comme le *Proslogion*, les *Meditations chrétiennes et métaphysiques* de Malebranche commencent par une ardente prière (édit. H. Gouhier, Paris, 1927, pp. 6-8). Ce n'est pourtant pas un traité de théologie mystique.

[3] *Art. cit.*, p. 8.

Il faut accepter toute l'objection, car elle est vraie. Répondre que lorsqu'il parle de l'existence de Dieu, Anselme est philosophe, mais qu'il redevient théologien lorsqu'il parle de la Trinité, ne serait pas une réponse sérieuse. Le chapitre I est une prière, la prière reparaît plusieurs fois au cours de l'ouvrage, et partout où la raison tente de conquérir l'intelligence de la foi, qu'il s'agisse de l'existence de Dieu, de sa nature, ou même de la Trinité divine, Anselme conserve une seule et même attitude, use d'une seule et même méthode. Si ce qu'il dit de la Trinité est de la théologie, ce qu'il dit de l'existence de Dieu en est aussi ; mais si ce qu'il dit de l'existence de Dieu est de la philosophie, ce qu'il dit de la Trinité en est aussi. Or, pour l'instant, on nous propose de considérer le tout comme de la « théologie mystique ». Que faut-il en penser ?

Bien que le problème intéresse le *Proslogion* en entier, nous n'avons à le discuter qu'en fonction de l'argument, objet de notre enquête. La première question est de savoir, si saint Anselme lui-même le présente comme constituant une contemplation mystique, ou y conduisant. Le point est d'importance fondamentale, car enfin, si l'on prétend que le *Proslogion* est un livre de théologie mystique, il faudra l'interpréter comme l'*Itinerarium* de saint Bonaventure et le considérer comme un guide vers des états mystiques proprement dits. La chose n'aurait en soi rien d'impossible. Seulement, dans le cas de saint Bonaventure, nous sommes avertis dès le début que tout le livre est un guide vers l'extase dont celle de saint François sur l'Alverne est le modèle. Dans le cas de saint Anselme, je vois bien qu'on veut lui faire dire quelque chose de ce genre, mais non pas qu'il l'ait dit.

L'un des plus grands mérites du P. Stoltz est d'avoir mis en lumière le caractère propre du *Proslogion*. Ce qui le distingue de tous les autres traités de saint Anselme, c'est d'exprimer les pensées de quelqu'un « qui s'efforce d'élever sa pensée à contempler Dieu et de chercher à comprendre ce qu'il croit ». L'expression « *ad contemplandum Deum* » se trouve dans le texte, et son interprète est donc bien-fondé à voir dans ce traité : « ein Versuch der Seele, sich zu einer Art Gotteschau zu erheben[1] ». Il s'agit seulement de savoir de quelle espèce de contemplation saint Anselme veut parler. Ce n'est évidemment pas celle de la vision béa-

[1] *Art. cit.*, p. 3.

tifique, impossible en cette vie, mais bien, comme l'on nous dit au même endroit, « la contemplation de Dieu à laquelle on peut arriver en comprenant ce que la foi nous dit de Dieu ». Est-ce là, à proprement parler, une contemplation mystique ?

Saint Anselme ne nous a laissé, que je sache, aucune autre indication sur ce qu'il entend par « contemplation », que celles que nous pouvons induire de son *Proslogion*. Le mot apparaît plusieurs fois dans les *Homélies*, mais Dom A. Wilmart nous conseille de tenir ces textes en grande suspicion [1], c'est donc à notre traité lui-même que nous devons nous adresser. Le P. Stoltz parle couramment d'une « expérience de Dieu » pour désigner le but vers lequel y tend saint Anselme. « Dem Willen nach Gotteserfahrung ist demmach alles untergeordnet... ». — « Wie er zur Gotteserfahrung kommen will... ». — « ... er hat die Gotteserkenntnis, Gotteserfahrung gefunden... [2] ». Ce sont là des expressions très fortes et qui désigneraient incontestablement des états proprement mystiques. Saint Bernard use précisément des termes « *experiri* », « *experientia* », pour désigner une union extatique avec Dieu. On comprend donc aisément que le P. Stoltz en use. Malheureusement, saint Anselme lui-même n'en use pas. Jamais, à ma connaissance, il n'a désigné la contemplation de Dieu, telle que la décrit le *Proslogion*, comme une expérience de Dieu, et je n'arrive pas à trouver, dans tous les textes cités par le P. Stoltz à l'appui de sa thèse, une seule formule où le mot soit employé par saint Anselme. Savoir qu'une chose est quelque part est beaucoup plus facile que de savoir qu'elle n'y est pas ; attendons du moins, ou de l'y avoir trouvée, ou qu'on nous l'y montre, pour dire qu'elle y est.

A défaut de cette « expérience » absente, on ne manquera pas de nous offrir des substituts. Il y en a beaucoup, mais ce ne sont que des substituts. Saint Anselme est incontestablement un grand spirituel ; il médite, et sa méditation, rationnelle ou non, est animée de la plus vive piété. Il cherche Dieu : « *quaere eum* » ; il cherche la face de Dieu (mais c'est avec le Psaume XXVI, 8) ; il n'a jamais vu le visage de Dieu, qui est partout présent et, plus que partout ailleurs, dans son cœur ; fait pour voir Dieu, il n'a

---

[1] Dom A. Wilmart, *Les Homélies attribuées à saint Anselme*, dans Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge, II (1927), pp. 11-12.

[2] Anselm Stoltz, *art. cit.*, pp. 8 et 9. Cf. p. 10 : « Die Seele will Gott erfahren. »

pas encore vu Dieu, etc. Toute l'invocation initiale est pleine d'expressions de ce genre, mais il faut voir ce qu'elles signifient. Elles veulent dire, exactement, que le péché originel a privé l'homme de la connaissance de Dieu dont Adam jouissait avant la faute et que l'âme demande à Dieu de se montrer à elle comme il se montra jadis au premier homme. Mais ce « pain des anges », dont Adam se nourrissait, allons-nous le retrouver dans sa plénitude ? Anselme ne l'a jamais dit ; il a même dit tout le contraire : « *Liceat mihi suspicere lucem tuam, vel de longe, vel de profundo*[1]. » Or, cette vue de la lumière divine, en quoi consiste-t-elle ? A chercher Dieu dans l'amour et à le trouver dans la joie, par l'intelligence de ce que la foi nous enseigne à son sujet. Ainsi, au lieu de dire : la contemplation du *Proslogion* est une expérience mystique, donc le célèbre argument est un fragment de théologie mystique, — ce que saint Anselme ne dit pas —, il faut dire simplement, avec lui : l'objet du *Proslogion* est de nous rendre cette contemplation[2], cette vue de Dieu qui nous demeure

---

[1] SAINT ANSELME, *Proslogion*, cap. I ; *P. L.*, t. 158, c. 227 B. — Est-il besoin d'ajouter que le P. Stoltz n'ignore pas ce texte, qu'il cite au contraire expressément, p. 7, note 27. C'est d'une divergence d'interprétation qu'il s'agit ici.

[2] Le mot « contemplandum » peut faire illusion, mais on doit se souvenir que saint Anselme parle la langue de saint Augustin. Or ce dernier use du même mot pour désigner la connaissance de l'existence de Dieu par la raison, que nous obtenons à partir de la foi. Si donc on admet que la contemplation dont il s'agit est mystique chez saint Anselme, il faudra dire que la preuve de l'existence de Dieu, dans le *De libero arbitrio* de saint Augustin, est également mystique. Dans les deux cas, *contemplatio* n'est qu'un équivalent latin du Θεώρημα des Grecs : c'est une vue de la vérité par l'intellect. Le fait que le mot se trouve dans un texte d'Augustin qui est la source immédiate du *Proslogion* (voir plus haut, p. 20, note 1), et employé par lui pour désigner la connaissance de l'existence de Dieu par la raison, à partir de la foi, comme chez saint Anselme, rend particulièrement difficile de nier de l'une, de la source, le caractère mystique attribué à la doctrine qui, visiblement, s'en inspire. « Quanquam haec inconcussa *fide* teneam, tamen quia *cognitione* nondum teneo, ita quaeramus quasi omnia incerta sint ». Une foi inébranlable est donc compatible avec l'incertitude de la raison. Or quelle est la nature de la *cognitio* désirée ? « Illud saltem tibi certum est, Deum esse. — Etiam hoc non *contemplando*, sed *credendo* inconcussum teneo. » SAINT AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, lib. II, cap. 2, 5 ; *P. L.*, t. 32, c. 1242. Contempler signifie donc simplement la vue de la vérité par l'intelligence qui résulte d'une démonstration par la raison. Cf., les règles immuables de la sagesse sont « omnibus qui haec intueri valent, communes ad contemplandum. » *Op. cit.*, II, 10, 29 ; *P. L.*, t. 32, c. 1257. Saint Augustin a poussé une fois cette contemplation jusqu'à l'état mystique, dans l' « extase d'Ostie »,

possible après la faute originelle : celle que nous trouvons dans l'intelligence de la foi [1].

A supposer que ces difficultés générales ne suffisent pas à nous retenir, il resterait d'ailleurs à prouver que l'argument lui-même est une contemplation mystique de Dieu plus qu'une preuve de son existence. J'avoue que, sur ce point, le procédé du P. Stoltz m'a un peu surpris. Je ne lui reproche pas d'avoir reculé devant une nouvelle analyse du chapitre II, car elle n'était pas ici nécessaire, mais il aurait pu du moins affirmer, s'il croit la chose vraie, que saint Anselme n'y prouve ni l'existence de Dieu, en général, ni celle du Dieu révélé en particulier. Au lieu de cela, il a choisi d'analyser le chapitre XIV, moins encombré d'exégèses toutes faites, et qui résume tout ce qui précède. Je cite le début de ce résumé d'après le P. Stoltz lui-même : « *Quaerebas Deum et invenisti eum esse quiddam summum omnium, quo nihil melius cogitari potest* », etc. [2], et voici le commentaire de son interprète : « *Vom Finden der Existenz Gottes ist nicht die Rede.* » Il y a de quoi être surpris.

---

mais on ne peut dire que la contemplation des idées requise par ses preuves de l'existence de Dieu soit une intuition mystique de l'existence de Dieu.

[1] Le P. Stoltz marque fortement que cette contemplation s'accompagne de joies intenses (*op. cit.*, pp. 8-9). C'est un point sur lequel Karl Barth avait déjà attiré l'attention : *op. cit.*, pp. 4-6. Mais les joies de la contemplation rationnelle peuvent être très intenses sans être mystiques ; même les contemplations intellectuelles d'un saint tel qu'Anselme, si ferventes qu'on les veuille, et récompensée des joies les plus pieuses que l'on puisse concevoir, ne sont pas pour cela des états mystiques. On ne peut pas prouver que cette contemplation soit mystique parce qu'elle s'accompagne de joie ; il faudrait au contraire prouver que cette contemplation est mystique pour être en droit de considérer comme mystique la joie dont elle s'accompagne. Il serait d'ailleurs utile de commencer par définir ce que serait un état mystique, une « Erfahrung » de ce genre. Non pas une atteinte de Dieu par l'amour, *in caligine* ; non pas une *docta ignorantia*, mais une vue de Dieu, par l'intelligence, dès cette vie. Les chapitres II-IV du *Proslogion*, en particulier, devraient conduire à une vue intellectuelle de l'existence de Dieu, qui fût en même temps une expérience mystique de son existence. N'est-ce pas vraiment beaucoup leur demander ? Peut-être prendront-ils cette valeur dans l'*Itinerarium* de saint Bonaventure (cap. V, n. 3 ; Quaracchi, ed. minor, p. 332), mais saint Bonaventure lui-même, s'il place ce jalon sur le chemin qui conduit à l'expérience mystique, n'a jamais prétendu que c'en fût une. Quand l'instant de l'expérience mystique arrive, la dialectique cesse et l'intelligence même cesse de voir, il ne reste plus que l'amour. Nous sommes loin du *fides quaerens intellectum*.

[2] Anselm Stoltz, *art. cit.*, p. 12.

D'abord, même si saint Anselme, en résumant douze ou treize chapitres, oubliait de dire qu'il a prouvé l'existence de Dieu, cela ne nous autoriserait pas à dire qu'il ne l'a pas fait, s'il l'a fait en des chapitres où nous pouvons encore le lire. Mais surtout, si cette phrase ne veut pas dire qu'il a trouvé l'existence d'un souverain bien, tel qu'on ne peut rien concevoir de meilleur, que veut-elle dire ? Pour lui trouver encore un sens, il faut ôter à *esse* sa signification existentielle pour ne lui conserver qu'une fonction attributive. C'est ce que fait courageusement le P. Stoltz, et il arrive à ce résultat, que puisque Anselme ne dit pas avoir « trouvé » que Dieu existe, il a trouvé, « *als Resultat der Untersuchungen* », trois choses, dont la première est : « *dass Gott das* quo majus cogitari nequit *ist* ». Bref, le premier résultat des recherches de saint Anselme aurait été, non pas qu'il existe un souverain bien, dont on ne peut rien concevoir de plus grand, mais que Dieu est ce dont on ne peut rien concevoir de plus grand. Or nous savons parfaitement, et le P. Stoltz l'ignore moins que personne, que cette thèse n'est pour saint Anselme la conclusion d'aucune recherche : c'est ce que la foi lui enseigne et qu'il prend comme point de départ de son argument. Si, pour maintenir cette interprétation, il faut soutenir que la première des conclusions de saint Anselme est son point de départ, c'est la preuve par l'absurde que la position est fausse[1].

---

[1] C'est à la lumière de cette exégèse malheureuse, que le P. Stoltz aborde celle des chapitres II-IV. Il se heurte naturellement au « da mihi ut... intelligam quia es, sicut credimus ». Karl Barth (*op. cit.*, p. 111), traduit selon le sens obvie : « dass du da bist... ». Al. Koyré (traduction citée, p. 13) traduit, en suivant le même sens : « que tu es, comme nous le croyons ». Le P. Stoltz, qui redoute de se trouver en face d'une preuve de l'existence de Dieu dans le *Proslogion*, traduit : « dass du bist, wie wir glauben » (*Art. cit.*, p. 13). Le « quia es, sicut credimus », signifierait alors simplement, non plus : que tu existes, comme nous le croyons, mais bien : que tu existes comme la foi nous enseigne que tu existes. Ce serait donc le mode d'existence divine révélé par la foi qui ferait alors l'objet d'une contemplation, non plus l'existence même qui ferait l'objet d'une preuve. J'avoue ne pas voir là d'impossibilité grammaticale, et cette non-impossibilité grammaticale d'une seule phrase est tout ce que l'on peut alléguer de positif en faveur de cette interprétation. C'est peu contre le reste, et cela ne tient même pas contre les mots qui suivent : « quia es, sicut credimus, *et hoc es, quod credimus* ». Car si ce n'est pas l'existence que désigne le *quia es*, c'est la manière d'exister, et comment la manière dont Dieu existe ne rentrerait-elle pas dans le *hoc es* ? Eternité, nécessité, immutabilité, que sont-ce là, sinon ses attributs ? Une thèse qui ne se maintient qu'au prix de tels expédients est comme une hypo-

Faut-il donc désespérer d'une solution ? Je ne le crois pas. Au fond, personne, pas même le P. Stoltz, n'ose nier que l'argument de saint Anselme ne vise en un certain sens l'existence, mais il nous demande d'y voir une contemplation mystique de l'existence divine, non sa démonstration. Karl Barth, de son côté, veut bien admettre que saint Anselme nous apporte une démonstration (et non pas une contemplation), mais il veut que ce soit une démonstration théologique ; la raison ne prouve pas alors que ce soit vrai, puisque c'est la foi qui le pose, mais elle nous permet de montrer *comment* ce que la foi pose comme vrai est vrai. Tous deux s'accordent donc pour nier que l'argument soit une preuve rationnelle de l'existence de Dieu. Mais la discussion de leurs arguments nous a aussi fait voir combien il est difficile d'accorder leur thèse avec les textes. Comment se fait-il que tant d'efforts sincères, conduits avec un souci parfait de probité et d'exactitude, conduisent les historiens à des conclusions si opposées ? La seule explication concevable est la présence de quelque confusion latente dans la position même de la question.

IV

La nature du « Proslogion »

Ce qu'il y a d'abord au fond de ces difficultés, c'est que l'historien ne se contente jamais des réponses du philosophe aux questions qu'il s'est posées — à supposer qu'il s'y intéresse — mais il veut à tout prix obtenir de ce philosophe des réponses aux questions que lui-même se pose. Et si ces questions ne sont pas dans la doctrine qu'il étudie, les réponses ne s'y trouvent pas davantage. Mais on veut les y trouver, et c'est là que nous commençons à faire de la mauvaise histoire.

C'est justement ce qui vient de se produire sous nos yeux. Il est clair que si l'on pouvait obtenir de Karl Barth, du P. Stoltz, et de moi-même, que nous nous comportions avec bon sens, il n'y aurait aucune difficulté fondamentale. Nous accordons tous que l'argument d'Anselme présuppose la foi, qu'il est une vue de l'intellect et qu'il va au-devant de la vision béatifique. Nous

thèse qui ne réussit pas à « sauver les phénomènes » ; il vaut mieux l'abandonner.

lisons le même texte, et nous l'interprétons de la même manière, quant à son sens littéral, jusqu'au moment où, au lieu de déduire du texte ce que saint Anselme pense, nous lui faisons dire ce qu'il est entendu d'avance que saint Anselme a pensé. S'il est décidé que c'est de la philosophie, c'est une preuve, et *est* veut dire une chose ; si l'on est convenu que c'est de la théologie, ou de la mystique, *est* veut dire autre chose. A partir de ce point, tout est perdu. Le nombre des interprétations de saint Anselme ne sera jamais tel que l'on ne puisse l'augmenter d'une unité.

La première chose à faire serait donc de ne pas imposer à saint Anselme les cadres auxquels nous sommes accoutumés, mais dans lesquels il n'a jamais pensé. Nous éviterons par là des querelles insolubles et nous y gagnerons la liberté d'esprit nécessaire pour étudier les questions qu'il s'est posées, ainsi que leurs réponses, ce qui sera de l'histoire. Cette constatation est tout autre que négative ; elle suppose simplement, qu'au temps de saint Anselme, le problème de la classification de ces modes de connaître ne s'imposait peut-être pas à sa pensée comme il s'imposera au XIIIe siècle, mais surtout, elle nous invite à demander à saint Anselme quelle était la nature exacte de son traité, telle que lui-même la concevait.

De tous les traités qu'il a écrits, saint Anselme considère l'un, le *De grammatico*, comme une utile introduction à la dialectique : « *non inutilem, ut puto, introducendis ad dialecticam*[1] ». Il en cite trois autres, le *De veritate*, le *De libertate arbitrii*, le *De casu diaboli*, comme « *pertinentes ad studium sacrae scripturae* ». Je dois avouer, personnellement, que je ne m'en serais jamais douté en ce qui concerne le *De veritate*, mais je vois fort bien à présent ce qu'Anselme veut dire, au chapitre I de cet ouvrage, où il écrit : « *Quoniam Deum*, veritatem esse credimus, *et veritatem in multis aliis esse dicimus*, vellem scire *an ubicumque veritas dicitur, Deum eam esse fateri debemus*[2]. » La nature de cet ouvrage est donc très analogue à celle du *Monologium* et du *Proslogion* : il s'agit, croyant une vérité de foi, d'arriver à savoir quelque chose. Le *credimus-scire* du *De veritate* est, je ne dis pas identique, mais semblable au *fides-intellectum* des deux autres traités. C'est ici que le danger commence.

---

[1] SAINT ANSELME, *De veritate*, Prolog., *P. L.*, t. 158, c. 467 A. Le texte relatif aux trois autres traités se trouve au même endroit.

[2] *Op. cit.*, cap. I ; *P. L.*, t. 158, c. 468.

Le *De veritate* « se rapporte à l'étude de l'Ecriture sainte », nous dit saint Anselme. Donc, traduit K. Barth, c'est de la théologie. Je n'en sais rien. Saint Anselme ne nous le dit pas. Pour K. Barth, toute étude qui se rapporte à l'Ecriture sainte est de la théologie, mais en était-il ainsi pour saint Anselme ? Le mot n'est pas venu au monde avec une signification toute faite ; nous savons, par les études du P. Chenu, combien il a soulevé de difficultés au XIIIe siècle, et le dernier mot n'est pas encore dit sur la question. Si même saint Anselme avait écrit que le *De veritate* est un traité de théologie, cela laisserait intacte la question de savoir ce qu'il entend par ce mot, et il resterait à l'induire de son texte ; mais il n'a même pas dit que ce fût un traité de théologie. K. Barth trouve chez saint Anselme un « Programme théologique » ; il lui fait prouver « La nécessité de la théologie », la « possiblité de la théologie », les « conditions de la théologie », la « méthode de la théologie », etc. A lire cette suite de chapitres, d'ailleurs très riches, on croirait que saint Anselme nous a laissé un *De natura et subjecto theologiae* ; or, à ma connaissance, il n'a jamais employé le mot. *Theologia* se rencontre peut-être dans ses écrits, mais je n'ai pas réussi à l'y trouver ; en tout cas, K. Barth n'en cite pas un seul exemple, le mot ne figure pas à l'Index de l'édition Gerberon ; bref, en le lui attribuant, nous lui faisons cadeau d'un terme, dont le moins qu'on puisse dire est qu'il ne lui était pas familier, et d'un concept dont nous n'avons aucun moyen de dire s'il en a usé, ni quel sens il lui donnait. Comment s'étonner, après cela, que ses textes résistent à nos analyses, quand, usant du terme à notre manière, nous voulons leur faire prouver que saint Anselme a écrit le *Proslogion* en théologien ? Ou que tout argument, tiré des textes, en faveur de cette thèse, suscite un contre-argument, également tiré des textes, et qui annule le premier ? On pourra continuer longtemps ce jeu, mais on ne voit pas ce que l'histoire y gagnera.

Le même problème se poserait à propos de l'expression « théologie mystique ». Que nous dit en effet saint Anselme ? Que son *Monologium* est un exemple de « méditation sur l'essence divine », au lieu que son *Proslogion* représente « l'effort de quelqu'un pour élever sa pensée à la contemplation de Dieu et chercher à comprendre ce qu'il croit [1] ». Il résulte de là que la premier est une

[1] SAINT ANSELME, *Monologium, Praef.* ; *P. L.*, t. 158, c. 142-143. —

méditation, le second, un effort vers la contemplation, ou même une contemplation. Mais est-ce une contemplation *mystique* ? Là encore, je n'en sais rien. Pour le P. Stoltz, toute contemplation est, *ipso facto*, mystique, comme, pour K. Barth, toute méditation sur l'Ecriture sainte est de plein droit théologique. Mais le mot « mystique » n'a jamais été appliqué par saint Anselme à la contemplation du *Proslogion*. S'il l'a employé ailleurs, je l'ignore, et je sais encore bien moins quel sens il lui eût donné. Il y a un problème de la contemplation mystique, disons plutôt : extatique, chez saint Bernard, et nous disposons de données précises pour le discuter ; mais on ne trouve rien de tel chez saint Anselme et vouloir tirer de ses textes, où il n'est question ni de mystique, ni de théologie, la preuve que le *Proslogion* est un traité de théologie mystique, c'est une entreprise sans espoir. Que si, ayant décrété qu'on est dans la théologie mystique, on part de là pour établir ce que les textes du *Proslogion* doivent vouloir dire, on entre dans la zone des catastrophes exégétiques, et il ne faut pas s'étonner qu'elles se soient produites.

Essayons d'une troisième et dernière tentation : la mienne. Saint Anselme dit, dans le *De veritate*, qu'il veut savoir (*scire*), s'il y a une vérité, ou plusieurs. Au début du *Monologium*, il annonce que sa « méditation » sur l'essence divine ne comportera aucune conclusion fondée sur l'autorité de l'Ecriture : « *quatenus auctoritate Scripturae penitus nihil in ea persuaderetur* » ; ses seuls moyens de preuve sont « *rationis necessitas* » et « *veritatis claritas* ». Quant au *Proslogion*, lui-même déclare que le titre primitif de cette contemplation était : la foi cherchant l'intelligence [1]. J'accorde que chacun de ces traités a son caractère propre et doit être interprété comme tel ; ils n'en offrent pas moins bien des traits communs et se ressemblent comme les enfants d'un même père. Le plus frappant n'est-il pas que, partant tous de la foi, ils tendent tous vers une connaissance rationnelle (*exemplum meditandi de ratione fidei*), une contemplation intellectuelle (*intelligere quod credit*) ; bref, saint Anselme ne veut-il pas simplement écrire des traités de philosophie ?

Proslogion, Prooemium, c. 223 A et 224 B. — Cf. A. Stoltz, art. cit., p. 3. Les remarques du P. Stoltz sur ces textes sont très justes, mais non peut-être les conclusions qu'il en tire.

[1] Saint Anselme, *Monologium*, Praef., *P. L.*, t. 158, c. 143 A. — *Proslogion*, Prooem., c. 224-225.

Je le voudrais bien, mais je dois répondre, ici encore, que je n'en sais rien. Saint Anselme ne nous a pas dit que le *Proslogion* fût de la philosophie. Je suis tout prêt à examiner les textes où il s'est servi de ce mot, si l'on en trouve, car je n'ai pas dépouillé ses œuvres dans l'intention de l'y chercher ; mais je ne me souviens pas de l'y avoir rencontré et j'ignore donc le sens qu'il lui eût donné. Si j'osais risquer une hypothèse, j'imaginerais qu'à ses yeux, la philosophie était la manière de raisonner sur les choses divines et humaines de ces païens illustres que n'avait pas encore éclairé la foi. Mais je répète que je n'en sais rien, et je suis prêt à battre en retraite devant le premier texte précis que l'on pourrait avancer.

Le *Proslogion* n'est donc, autant que nous sachions, ni un traité de philosophie, ni un traité de théologie, ni une contemplation mystique. Certains trouveront cette conclusion décourageante, mais il me semble au contraire que c'est là le point où le problème commence à devenir intéressant. Car nous pensions savoir d'avance ce qu'est le *Proslogion*, et nous constatons que nous n'en savions rien. C'est donc que l'histoire a quelque chose à nous apprendre. Telle qu'on la pratique parfois, l'histoire de la philosophie ressemble à un wagon-poste dont l'historien serait le postier. Autour de lui, les parois sont garnies de casiers, dont chacun porte un nom : théologie, philosophie, idéalisme, réalisme, panthéisme, nominalisme, avec toutes leurs divisions et sous-divisions. Comme le postier sait qu'il y a un casier pour chaque lettre, l'historien sait qu'il y en a un pour chaque doctrine ; le seul problème est de lire les enveloppes et de distribuer les lettres selon leurs adresses. Un wagon-poste est un instrument fort utile, mais comme moyen d'exploration géographique, sa valeur est faible.

Pourquoi ne demanderions-nous pas à l'histoire, au lieu de doctrines à distribuer dans nos casiers, quels casiers il faut prévoir pour y loger ces doctrines ? Ce n'est vraiment là qu'une question, car il y a bien des difficultés à surmonter avant de lui trouver une réponse, et la principale tient au fait que les philosophes et les historiens ne se meuvent pas sur le même plan, bien qu'ils parlent des mêmes choses. La méthode des casiers, c'est celle de la philosophie lorsqu'elle envahit l'histoire. Or, bien que l'histoire de la philosophie fasse partie de la philosophie, elle n'est pas la philo-

sophie ; ces deux ordres de connaissances n'ont pas exactement le même objet.

La philosophie porte principalement sur les essences, et comme les essences sont générales, elle est une science. L'histoire, même celle de la philosophie, porte sur le particulier, et c'est pourquoi, même là où elle atteint la certitude, elle n'est pas une science. Il est donc possible, en tant que philosophe, de donner des définitions de la philosophie, de la théologie, de la mystique, exprimant l'essence de chacune de ces disciplines et valables pour toute philosophie, toute théologie ou toute mystique généralement quelconques. Ce n'est pas facile, mais le philosophe a le droit et le devoir de l'essayer. Au contraire, l'historien ne considère que *telle* philosophie, *telle* théologie, *telle* mystique ; il est donc aux prises avec le problème du « mélange des idées » dans le concret. Les essences ne s'offrent pas à lui dans leur pureté, mais dans une multiplicité de combinaisons possibles, dont un grand nombre lui étaient imprévisibles et qu'il a le devoir de respecter en les décrivant. Il lui faudra donc trouver des formules, surprenantes peut-être pour le philosophe, et d'autant plus qu'elles seront faites de termes philosophiques, mais aptes à décrire l'état concret, contingent, particulier, dans lequel lui sont offertes ces combinaisons d'essences distinctes [1].

---

[1] C'est sans doute là une des raisons de la résistance opposée par certains à l'expression de « philosophie chrétienne ». M. Van Steenberghen, par exemple, admet que « la révélation chrétienne a exercé une action réelle, et historiquement discernable, sur l'évolution de la pensée occidentale » (dans *Hommage à M. le Prof. De Wulf*, Louvain, 1934, p. 505). Nous sommes donc d'accord, en principe, sur la réalité du fait ; il reste seulement à savoir si l'on doit refuser de lui donner un nom, ou lui en donner un, et lequel ? Il est loisible de ne pas désigner par un nom cet état de la philosophie, mais ce n'est pas commode. Si on veut lui donner un nom, il faut accepter celui que je propose, ou en trouver un meilleur. Or il est remarquable que personne n'ait réussi à en trouver un autre. Et pour cause. Si l'on refuse de nommer « philosophie chrétienne » la philosophie qui doit à la révélation chrétienne, outre sa libération de l'erreur et sa confirmation dans la vérité, les lumières admirables sur les choses divines que la foi lui apporte (*Enchirid. Symbolorum*, 16e édit., text. 1635, p. 437), il faut désespérer de jamais rien pouvoir nommer.

La question se pose donc un peu autrement qu'on ne le dit. M. Van Steenberghen me reproche de « vouloir introduire la *philosophie chrétienne* dans la langue technique de la philosophie » (*art. cit.*, p. 506). Il n'en est rien. Le fait à nommer est connu depuis longtemps ; il y a des philosophes (et des savants) qui ne se fient qu'à leur seule raison ; il y en a d'autres qui, outre leur raison, ont toujours présente à leurs regards « divinam revelationem veluti rectricem stellam » (*Enchirid. Symbol.*, éd.

L'étude de saint Anselme est un cas particulièrement remarquable à cet égard. La difficulté même de le classer est des plus instructives. L'argument du *Proslogion* présuppose la foi ; on va donc dire que c'est de la théologie ; mais alors il faut imaginer une nouvelle espèce de théologie, dont je ne connais aucun autre exemple : une théologie dont les conclusions ne sont pas fondées sur l'autorité de l'Ecriture. Car saint Anselme dit, au début du *Monologium*, que rien — *penitus nihil* — n'y sera prouvé par l'autorité de l'Ecriture, mais que tout y sera établi sur la seule « nécessité de la raison ». Quant à l'argument du *Proslogion*, il est clair que la certitude de sa conclusion ne doit rien non plus à l'autorité de l'Ecriture ni à celle de la foi. Saint Anselme le dit lui-même, et ce qu'il en dit ne peut avoir qu'un sens pour tout esprit non prévenu. Il a commencé par croire à l'existence de Dieu (*quod prius credidi*), mais maintenant, il la comprend (*jam sic intelligo*), et il la comprend de telle manière, que même s'il ne voulait plus croire que Dieu est, il ne pourrait plus ne pas le

cit., 1681 ; p. 455). Ce sont là deux attitudes distinctes, si distinctes, que le pape Pie IX a expressément condamné la première et approuvé la deuxième. Rien d'étonnant que de nombreux auteurs aient usé d'une appellation spéciale pour désigner l'attitude *obligatoire* du philosophe en tant que chrétien, et qu'ils aient choisi, pour désigner la philosophie qu'engendre l'attitude obligatoire du philosophe chrétien, l'expression de philosophie chrétienne. Il y a plus de cent ans que Sanseverino a publié son *Philosophiae christianae compendium*. L'*Histoire de la philosophie chrétienne* de H. Ritter date de 1843. L'Encyclique *Aeterni Patris : De philosophia christiana... in scholis catholicis instauranda*, date du 4 août 1879. Aussitôt après sa publication, cette Encyclique fut commentée, dans une longue suite d'articles, par le futur cardinal Ehrle, *Die päpstliche Encyklika vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie*, dans *Stimmen aus Maria Laach*, 1880. Bien loin de croire que ce dont l'Encyclique a prescrit la restauration n'est qu'une formule sans valeur technique pour les philosophes, Ehrle soutient que la révélation devait nécessairement engendrer une « philosophie chrétienne », dont le développement, à partir du noyau de la révélation, à côté de la théologie et sous sa protection, s'est poursuivi sans interruption au cours des siècles (*art. cit.*, p. 21). Je pourrais citer plusieurs conciles provinciaux dans le même sens. Ce n'est donc pas moi qui veux introduire cette expression dans la langue technique de la philosophie, ce sont ses adversaires qui veulent l'en expulser. Comment veut-on instaurer la « philosophie chrétienne » dans les écoles, selon l'esprit de saint Thomas d'Aquin, si cette expression elle-même n'a pas valeur technique ? Qu'est-ce qu'une école de philosophie fondée pour instaurer la « philosophie chrétienne », où l'on enseignerait que « philosophie chrétienne » n'a pas de sens pour un philosophe ? Je m'excuse d'en venir là, mais je n'ai pas d'autre moyen, pour me décharger d'une responsabilité qui ne m'incombe pas, que de montrer qui en prend une, et quelle elle est.

comprendre : *ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere*. Il faut être bien engagé dans un système, pour ne pas admettre qu'il s'agit ici de l'existence de Dieu — *te esse* — et que, au terme de l'argument, la conclusion ne dépend plus de la foi, puisque, la foi cessant, cette conclusion ne cesserait pas d'être valide. Et je demande donc aux historiens : allons-nous classer sous la rubrique Théologie une conclusion qui se flatte de ne devoir sa certitude, ni à l'Ecriture, ni à la foi ? La question vaut pour le *Monologium* et le *Proslogion* tout entiers, mais nous la posons, ici, à l'occasion de ce point précis.

Je n'ai ni l'intention de répondre au nom de tous, ni qualité pour le faire, mais il n'est pas interdit d'essayer une première réponse, toute provisoire, et soumise à une discussion qui, cette fois, serait utile. Je dis donc, *salvo meliori judicio*, que ces deux traités, non plus sans doute que le *De Veritate*, et réserve faite des autres, ne sont pas des traités de théologie. La « famille » des théologies contiendra sans doute beaucoup d'espèces, quand on aura poussé plus loin son histoire, car elle n'est qu'à peine commencée, mais je doute qu'elle puisse jamais faire place à des écrits qui, de propos délibéré, déclarent que la certitude de leurs conclusions ne se fonde pas sur celle de la révélation. *Argumentari ex auctoritate est maxime proprium hujus doctrinae, eo quod principia hujus doctrinae per revelationem habentur* ; or, précisément, ce qui est le « propre » de cette science, saint Anselme refuse d'y avoir recours ; il l'exclut expressément de sa méthode ; on ne peut donc classer dans la théologie, science dont le propre est d'argumenter par l'autorité de l'Ecriture, des traités qui déclarent que la « vérité » de leurs conclusions ne doit rien à cette autorité.

Il ne s'agit pas ici d'une discussion abstraite sans portée historique. C'est toute l'interprétation du *Proslogion* qui s'y trouve intéressée. Pour admettre que cet écrit est une œuvre de théologie, il faut nécessairement surmonter deux obstacles sérieux. Certains historiens, se rendant à l'évidence, admettent que saint Anselme a réellement voulu donner des démonstrations rationnelles, non seulement de l'existence de Dieu, mais même de la Trinité. Comme cette deuxième prétention est inadmissible pour un théologien, on conclut alors de là que la théologie de saint Anselme est entachée de rationalisme. Oui, si c'est de la théologie ; mais si par hasard c'était autre chose, le reproche ne prouverait que

l'erreur de perspective commise par l'historien sur l'œuvre qu'il étudie. Or, parler de rationalisme, même chrétien, à propos d'un docteur qui place la foi au-dessus de toute justification rationnelle. c'est aller un peu loin, et l'on devrait y regarder à deux fois avant de formuler pareil reproche. On peut essayer de tourner cet obstacle, comme l'ont fait Karl Barth et le P. Stoltz, en disant que saint Anselme ne veut vraiment démontrer rien de tout cela par la raison seule ; mais on se heurte alors à cet autre obstacle : les affirmations formelles et réitérées de saint Anselme lui-même. Qu'on le veuille ou non, il procède exactement comme saint Thomas dit qu'il ne faut pas procéder en théologie : *comprehendendo et demonstrando*. Seulement, et c'est pourquoi son attitude échappe au reproche de saint Thomas, ce n'est aucunement la foi en tant que foi qu'il démontre, et ce qu'il en comprend ne l'autorise pas à l'éliminer. Cela ne prouve donc aucunement qu'il pratique la théologie d'une manière opposée à celle dont l'entend saint Thomas, cela peut simplement vouloir dire que le *Proslogion* n'est pas un traité de théologie.

Si l'on accorde cette conclusion, un nouveau problème ne peut manquer de surgir, dont l'ombre seule a sans doute suffi pour rejeter bien des historiens vers la solution qui vient d'être critiquée. Ne pas admettre que le *Proslogion* est un traité de théologie, c'est admettre implicitement qu'il est une œuvre de philosophie. Est-ce donc vraiment de la philosophie ?

A la question ainsi posée, on ne peut répondre que par oui ou non. Il ne s'agit plus ici de savoir si saint Anselme lui-même a usé du terme philosophie, ou s'il a eu l'intention de faire œuvre de philosophe, mais bien si, en fait, et quelles qu'aient pu être ses intentions, le *Proslogion* est, ou n'est pas, l'œuvre d'un philosophe. Or je crois qu'il faut répondre : non. Sans doute, la *méthode* que suit saint Anselme est purement rationnelle — c'est pourquoi l'argument du *Proslogion* s'est greffé si facilement sur des philosophies qui ne se réclament pas de la foi — mais l'*objet* auquel elle s'applique, est posé, par Anselme lui-même, comme transcendant à la raison. Chose plus remarquable encore, il est nécessaire à cette spéculation de s'appliquer à la foi, *et à elle seule*. Si elle ne faisait qu'ignorer le reste, ce ne serait rien ; on pourrait dire, à la rigueur, que la philosophie comprend, entre tant d'autres, une classe de penseurs qui choisissent le contenu de la foi comme objet de leur réflexion ; mais ce sont ces penseurs eux-

mêmes qui soulèveraient sans doute des objections, car l'essence de la connaissance qu'ils poursuivent exige qu'elle choisisse la foi pour objet[1]. Disons plus, si elle ne peut porter que sur la foi, c'est que la foi elle-même, en cherchant l'intelligence, lui donne naissance. Peut-on considérer comme faisant partie de la philosophie une connaissance qui, ne fût-ce même que pour naître, exige un acte de foi ? Qui réclame, à chaque instant de son développement, *et bien qu'elle ne s'en déduise pas*, la présence de cet acte de foi ? Une connaissance rationnelle, enfin, à laquelle, si nécessaires qu'en soient les conclusions, l'acte de foi survit ? On pourrait essayer de le soutenir, mais on aurait du mal à le faire croire, et je pense qu'il vaut mieux y renoncer[2].

[1] C'est pourquoi les penseurs dont il s'agit ici, et saint Anselme en particulier, bien que très importants pour l'histoire de la philosophie, et particulièrement de la philosophie chrétienne, ne peuvent être simplement classés comme « philosophes chrétiens ». La nature purement rationnelle de leurs méthodes de démonstration a permis à un grand nombre de leurs conclusions de s'incorporer telles quelles à la philosophie, et c'est pourquoi ils font partie de son histoire, mais l'objet de la « philosophie chrétienne » est bien différent de celui que se propose saint Anselme. Un philosophe chrétien sait qu'il ne peut rien « démontrer » rationnellement touchant la Trinité ou l'Incarnation (« dummodo desit comprehendendi *vel demonstrandi* praesumptio. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 8). Pour saint Anselme, au contraire, puisque la quête de l'intelligence part de la foi, elle part de toute la foi ; d'où ses « preuves » et ses « raisons nécessaires », non seulement touchant l'existence de Dieu, mais aussi bien touchant la Trinité et l'Incarnation. Veut-on entendre un authentique disciple de saint Anselme ? « Cependant, les vérités de la foi étant supposées incontestables, l'on peut et même l'on doit méditer ma loi jour et nuit, et me demander humblement la lumière et l'intelligence ». MALEBRANCHE, *Méditations chrétiennes*, III Méditation, 5 ; éd. H. Gouhier, Editions Montaigne, Paris, 1928, p. 41. Une partie de l'œuvre de Malebranche (mais non toute son œuvre) est construite sur ce plan anselmien.

[2] Cette volonté de se tenir à l'intérieur de la foi ne s'exprime nulle part plus clairement que dans la réponse d'Anselme à l' « admonition » de Lanfranc. Il pense bien avoir établi par la raison ce qu'il enseigne dans le *Monologium* ; mais jamais ses raisonnements, si nécessaires pussent-ils lui sembler, ne l'auraient convaincu au point de lui donner l'audace de les publier, si saint Augustin n'avait dit les mêmes choses avant lui : « Etenim ea quae ex eodem opusculo vestris litteris inseruistis, et quaedam alia quae non inseruistis, nulla mihi ratiocinatio mea, quantumlibet videretur necessaria, persuasisset ut primus dicere praesumerem... Quod dico, non aliquid eorum quae dixi apud vos defendendo, sed ea me non a me praesumpsisse, sed ab alio assumpsisse ostendendo ». *Ad Lanfrancum*, Epist., lib. I, 68 ; *P. L.* t. 158, c. 1139 B. Ce n'est assurément pas là l'attitude normale d'un philosophe. Faut-il ajouter, une fois de plus, que ce n'est pas non plus celle d'un théologien ? Le théologien prouverait ce qu'il dit par l'autorité de l'Ecriture, ou par celle de saint Augustin, en

Ainsi le *Proslogion* n'est pas une contemplation mystique de Dieu ; ce n'est pas de la théologie ; ce n'est pas de la philosophie. Beaucoup diront : c'est la confusion des trois ; rangeons saint Anselme et ses semblables, car il y en a, dans la classe des confus. Je le voudrais bien aussi, pour sortir d'embarras, mais cela est difficile précisément parce qu'il s'agit de saint Anselme, l'un des esprits les plus nets et les plus rigoureusement précis que l'on puisse rencontrer. Aucune confusion dans son cas. On nous dit qu'il y a un peu de mystique dans ce mélange, mais il n'y en a pas du tout. Ce que cherche ce passionné d'intelligence, même dans l'ardeur de la prière, c'est « unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeret ». L'étrange contemplation mystique, en vérité, que celle que l'on obtient par un argument unique, qui suffit à se démontrer ! Il y aurait là, ajoute-t-on, un peu de théologie. Il n'y en a pas du tout, puisque rien — *penitus nihil* — n'y est fondé sur l'autorité de l'Ecriture, mais tout sur la nécessité de la raison. Serait-ce donc là, par hasard, la part de la philosophie ? Mais ce n'est pas du tout de la philosophie, puisque cette recherche, si purement rationnelle qu'elle soit, s'interdit tout autre objet que celui de la foi et se l'accorde tout entier. On ne peut définir comme la confusion de trois genres, ce qui se tient en dehors d'eux, ni comme leur mélange ce en quoi aucun d'eux ne se rencontre. Qu'est-ce donc ?

---

tant qu'interprète autorisé de l'Ecriture ; pour saint Anselme, l'autorité de saint Augustin n'intervient pas pour prouver ses conclusions, mais pour l'autoriser à les publier : « ut eadem, quasi mea, breviori ratiocinatione inveniens, ejus confisus auctoritate dicerem » (*ibid.*, c. 1139 B).

Je condamne donc, avec M. Van Steenberghen (*Hommage à M. le Professeur de Wulf*, Louvain, 1934, p. 504) ces expressions dont j'ai usé quelque part, bien que je ne sache plus où : les philosophies chrétiennes se meuvent *à l'intérieur d'une foi*. Il y a lieu aussi de corriger la phrase de *L'esprit de la philosophie médiévale* (t. I, p. 37) qui semble admettre que le *fides quaerens intellectum* définit la méthode de la philosophie chrétienne. On ne fera jamais l'histoire de la philosophie chrétienne sans saint Anselme, ni sans un grand nombre d'autres penseurs dont la plupart furent des théologiens (y compris saint Thomas d'Aquin), mais si saint Anselme a grandement enrichi la philosophie chrétienne, je crois qu'il y a, dans cette formule, une ambition, et une limitation exclusive, qui interdisent d'y voir la définition de l'attitude d'un philosophe chrétien. Je saisis cette occasion de remercier M. Van Steenberghen de ses critiques si courtoises ; je leur répondrais si je croyais à l'efficacité de la controverse, mais ce serait peine inutile, car la tâche qui nous incombe n'est pas de prouver que les autres ne nous comprennent pas, mais de nous faire comprendre des autres. Travaillons-y tous de notre mieux, le temps fera le reste.

Pour le savoir, il faut faire passer avant la préoccupation de le nommer, celle de le décrire. En voici donc les traits principaux :

1° Cherchée par la foi même, cette spéculation s'applique, en droit, à toute la foi, et rien qu'à elle ;

2° La foi, qui cherche cette connaissance, en reste indépendante, car cette connaissance n'a ni le droit de la contredire, ni le pouvoir de la fonder ;

3° La foi reste transcendante à cette connaissance qui, là où elle aboutit, ne peut contempler son objet que de loin et, là où elle échoue, ne peut que s'incliner devant lui ;

4° D'autre part, ce que cette connaissance vise, dans la foi, c'est ce qu'il est possible d'en savoir par la raison et d'en voir par l'intelligence ;

5° Elle ne fera donc jamais appel à l'autorité de la Révélation pour prouver la vérité de ses conclusions ;

6° Mais elle procèdera, par des raisons nécessaires, vers des vues de l'intelligence ;

7° Ces vues de l'intelligence n'éliminent pas la foi, mais en contemplent l'intelligibilité ;

8° Préparée par la purification du cœur et soutenue par la prière, cette connaissance est une source de joies et de consolations spirituelles, qui annoncent la vision béatifique.

Cette première approximation de l'attitude de saint Anselme dans le *Proslogion* appellera sans doute des compléments et des corrections, mais on peut admettre que, dans l'ensemble, elle est suffisamment fidèle. Resterait donc à lui trouver un nom. Or saint Anselme lui-même n'en a jamais proposé. Nous sommes donc aussi embarrassés que lorsqu'il s'agit de « philosophie », de « théologie » ou de « mystique », et la sagesse nous invite d'abord à nous en tenir à ses propres expressions : c'est une *étude de l'Ecriture Sainte sur l'intelligibilité de la foi.* Cette définition, d'ailleurs composite et qui ne se trouve pas chez saint Anselme, à supposer même qu'on l'accepte, n'est pas encore une dénomination. Pour trouver cette dénomination, puisqu'elle ne se rencontre pas dans les écrits de saint Anselme lui-même, il faudrait découvrir d'autres penseurs chrétiens, dont l'attitude soit semblable à la sienne, et qui l'aient désignée d'un nom acceptable. Ce serait là sortir du cadre de cette étude et recommencer, sur deux ou trois autres œuvres, le travail que nous venons de tenter sur l'argument du *Proslogion.*

Il reste donc au moins deux questions à se poser. Les conclusions tirées de l'étude de l'argument du *Proslogion* sont-elles valables pour tout le *Proslogion*, et, ultérieurement, pour toute l'œuvre de saint Anselme ? Je crois qu'elles valent pour tout le *Proslogion* et je ne crois pas qu'elles vaillent pour toute l'œuvre de saint Anselme, mais il resterait à l'établir.

A cette première question s'en ajouterait une deuxième. Existe-t-il une famille de penseurs à laquelle s'apparenterait saint Anselme, ou, tout au moins, une famille d'œuvres que l'on puisse ranger dans la même classe que le *Proslogion*, et comment la nommer ? Je crois que de tels penseurs et de telles œuvres existent, qu'il y en a eu avant et après saint Anselme. Pour n'en citer qu'un, Clément d'Alexandrie[1] lui ressemblait sans doute beaucoup plus qu'on ne l'imagine et l'on a d'ailleurs accumulé sur le sens de son œuvre, pour les mêmes raisons, les mêmes confusions que sur l'œuvre de saint Anselme. Je crois que son « gnosticisme chrétien » aurait beaucoup à nous apprendre touchant le sens profond d'une telle attitude ; peut-être même lui donnerait-il le nom que nous cherchons pour la désigner. J'incline fortement à le croire, mais, cela aussi, il resterait à l'établir.

Etienne GILSON.

---

[1] Le rapprochement a déjà été fait. « Il (Anselme) se sert de sa raison, un peu à la façon des gnostiques, dont il reste le disciple inconscient. » Ch. FILLIATRE, *La philosophie de saint Anselme*, Paris, F. Alcan, 1920, p. 52. Je ne crois même pas que, comme l'ajoute l'auteur, « le gnostique dédaigne davantage la foi » ; ce n'est certainement vrai ni d'Origène, ni de Clément. Mais surtout, ce rapprochement heureux est noyé entre beaucoup d'autres, qui le sont moins, et complètement gâté par cette étrange conclusion : « Anselme est donc un rationaliste, peut-être un rationaliste mystique » (p. 60). On reviendrait ainsi au « rationalisme chrétien » de Bouchitté (*op. cit.*, p. 452), désignation vague, ou qui devient malheureuse dès qu'on la précise. Un peu plus loin (*op. cit.*, p. 459), saint Anselme redevient un « réaliste mystique », d'inspiration néo-platonicienne et augustinienne. Il y a quelque désordre dans tout cela. — Le nom de Clément d'Alexandrie est également évoqué par A. LEVASTI, *Sant' Anselmo, vita e pensiero*, Bari, 1929, p. 41.

Cette conclusion suppose admis que la « gnose » de Clément n'est ni un rationalisme, ni le fruit d'une expérience mystique. Je suis persuadé de l'un et de l'autre, mais ce n'est pas ici le lieu de le démontrer.

LE CARDINAL ROBERT DE COURSON
SA VIE

Depuis une cinquantaine d'années, les philosophes et les historiens de la philosophie se sont tournés avec sympathie et intérêt vers la philosophie scolastique.

Le travail de critique historique s'est appliqué d'abord à résoudre les questions relatives à saint Thomas d'Aquin, point culminant de la doctrine. Grâce, en particulier, aux travaux du R. P. Mandonnet, ces questions sont aujourd'hui assez bien connues.

Dès lors, la curiosité des historiens s'est tournée vers les origines de cette philosophie. Depuis huit ans, des études paraissent sur David de Dinant, Langton, Prévostin, etc. Le but de ce travail sur Robert de Courson est d'éclairer divers points relatifs aux origines du mouvement théologique du XIIIe siècle. L'étude consacrée aux œuvres du cardinal de Courson, et qui paraîtra ultérieurement, formera le complément indispensable de la présente biographie pour atteindre le but proposé.

INTRODUCTION BIBLIOGRAPHIQUE

Le premier des anciens bibliographes qui ait consacré une notice à maître Robert de Courson est Jean Boston de Bury[1]. Dans le catalogue qu'il a composé vers 1410, il écrit : « Robertus

---

[1] Edité par TANNER, *Bibliotheca Britannico-Hiberna*, Londres, 1748, in-fol., pp. XVII-XLIII, cf. p. XXXVIII, col. 1.

Curson, doctor theologie, floruit A. C. ... et scripsit Summam Theologie. » Pr. *Videndum*. De Salvatione Origenis.

Cette brève notice fut inconnue de John Bale dans la première édition de son catalogue (1548) [1], qui ne mentionne pas Courson ; mais la deuxième édition (1557-1559) [2] lui consacre une notice assez considérable. Prudemment, Bale suppose que Courson étudia à Oxford, professa comme *theologus* à Paris, fut promu au cardinalat à Rome, et, citant Mathieu de Paris et Mathieu de Westminster, fixe le lieu et la date de sa mort à Damiette en 1218. Puis, il note que Boston a énuméré les œuvres de Courson, et il les énumère à son tour en y ajoutant : *Lecture Solemnes Lib. 1.* Enfin, il note sur la foi des témoignages peu auparavant cités de Mathieu de Paris et de Mathieu de Westminster que ce fut vers 1218 que Courson fut à son apogée. Il eût été plus exact de dire seulement que ces chroniqueurs ne parlent de Courson qu'à cette année 1218, et qu'on n'en peut rien conclure sur l'activité plus ou moins grande de Courson à cette époque. Enfin, par un dernier scrupule, il indique malencontreusement à cet endroit précis, la légation en Angleterre que Boston attribuait à Courson.

Notons aussitôt deux détails : Boston, contrairement à son habitude, ne donne pas avec les titres des ouvrages de Courson le nom des bibliothèques où il a consulté les manuscrits. Pits et Tanner rempliront cette lacune. En outre, Bale ajoute à la liste de Boston des *Lecture Solemnes*, sans dire que ceci est une addition de son cru. Nous avons heureusement par ailleurs, grâce à l'édition de M. Reginald Lane Poole [3], les notes dont Bale s'est servi pour la deuxième édition de son catalogue ; nous voyons à l'article Courson avec la référence à Mathieu de Paris un simple extrait de Boston, et les *Lecture Solemnes* sont omises. Il est donc probable que ces *Lecture Solemnes*, découvertes par Bale après l'examen du catalogue de Boston, ont été indiquées ensuite par la deuxième édition de son catalogue.

Les bibliographes anglais du XVIIe et du XVIIIe siècle ont connu

---

[1] BALE (John), *Illustrium majoris Britanniae scriptorum... summarium...*, Gippeswici, 1548, in-4°.

[2] BALE (John), *op. cit.*, Bâle, 1557-1559, 2 tomes en 1 vol. in-fol., p. 267.

[3] *Index Britanniae scriptorum*, édité par Reginald Lane Poole, Oxford, Clarendon Press, 1902, in-4°, p. 370.

Courson par Boston et par Bale : Godwin [1] cite ce dernier textuellement, Pits [2] répète Boston et Bale, mais toute critique lui fait défaut et là où Bale écrit prudemment, parlant de Courson étudiant à Oxford : *Quantum ex coniecturis colligo*, Pits affirme clairement, et sans référence, que Courson fut élève à Oxford. Il s'autorise de l'erreur de Bale concernant les années d'activité de Courson pour lui faire donner par Honorius III, et non par Innocent III, le chapeau de cardinal. Mais nous devons à Pits l'indication des bibliothèques où se trouvent les manuscrits des œuvres de Courson.

Tanner [3], enfin, reprend les bibliographes antérieurs et les complète de façon notable. Il connaît et cite l'*Historia Universitatis Parisiensis* de Du Boulai [4], et grâce à elle note que Courson fut chanoine de Noyon, puis de Paris. Mais Bale concluant des chroniqueurs que l'activité de Courson date de 1218, et plaçant après cette observation la phrase de Boston relative à la légation en Angleterre, induit Tanner à écrire que Courson, loin de mourir en Orient, en revint pour être légat d'Honorius III en Angleterre. Tanner ajoute au sujet des manuscrits des œuvres de Courson des renseignements très précieux. C'est lui qui a édité le premier le catalogue de Boston dans sa rédaction étendue, et il nous dit que ce catalogue fut la source du sien. Mais il donne les noms des bibliothèques où se trouvent les manuscrits, indication que donnait ordinairement Boston, mais qu'il a négligé de fournir pour Courson. Tanner attribue en outre à Courson des *Distinctiones* et un *De septem septenis*.

Hors d'Angleterre, quelques bibliographes ont également cité le nom de Courson. A la suite d'*Onuphrius Panvinus* [5], qui mentionne Robert de Courson comme cardinal prêtre au titre de Saint-Etienne *in Monte Celio* en 1211, Chacon [6] donne autour de ce fait

---

[1] Godwin (Franciscus), *De praesulibus Anglie commentarius...*, Londres, 1616, in-4°, p. 166.

[2] Pits (Joannes), *Relationum historicarum de rebus anglicis tomus primus*, Paris, 1619, in-4° (un seul volume paru), pp. 292-293.

[3] Tanner (Thomas), *Bibliotheca Britannico-Hiberna...*, Londres, 1748, in-fol., pp. 213-214.

[4] Du Boulai, *Historia Universitatis Parisiensis*, Paris, 1665-1673, 6 vol. in-fol.

[5] Onuphrius Panvinus, *Onuphrii Panvini Romani Pontifices et cardinales S. R. E....*, Venise, 1557, pp. 137-138.

[6] Ciacconius (Alfonso Chacon), *Vitae et res gestae pontificum romanorum*, Rome, 1601, in-fol., p. 639.

quelques détails tirés, des registres pontificaux pour ce qui touche à la légation, et de Jacques de Vitry en ce qui concerne la mort du cardinal.

Du Boulai, au catalogue du tome III de l'*Historia Universitatis Parisiensis*[1], reproduit les erreurs de Pits au sujet des études et de la légation. Il fait de Courson un chanoine de Paris dès 1180, un chancelier de l'Université de Paris en 1212, ce qui nous porte à croire qu'il a connu le recueil coté aux Archives nationales LL 86, copie du XVII[e] siècle qui contient ces renseignements. Dans le corps de son ouvrage, Du Boulai mentionne, sans doute d'après les lettres d'Innocent III, que Courson a été chanoine de Noyon.

Dupin[2] cite le concile de 1212 (?) tenu par Courson à Paris, et connaît l'exemplaire de la *Summa* de Courson conservé au XVII[e] siècle à la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Victor (aujourd'hui Bibl. Nat., ms. lat. 14524). Peu après Dupin, Dubois, dans son *Histoire ecclésiastique de Paris*[3], romance légèrement les brèves notices de ses prédécesseurs, fait même des emprunts à Pits, et donne sur le texte du concile de Paris de 1212 (?) des variantes qui laissent croire qu'il a connu soit le manuscrit d'Anchin (aujourd'hui ms. de la bibliothèque de Douai 357), soit le manuscrit de l'Arsenal alors à Saint-Victor (Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 769, ancien Saint-Victor Cd 30), en reprochant à Labbe et Cossart d'avoir ignoré ces textes.

Oudin[4] reprend les hypothèses de Bale avec l'imprudence de Pits. Il énumère les manuscrits de Courson conservés en France, d'une façon parfois inexacte. Il place en 1208 un voyage de Courson à Rome (sans donner de référence), s'étend sur la légation de 1213 qu'il connaît par Du Boulai et Dubois, et reproche très âprement au légat sa cupidité et ses vols sur lesquels Bernard Itier ou la chronique d'Auxerre l'ont renseigné sans doute.

Trois bibliographes, Eggs[5], Aubery[6] et Fabricius[7], dans les

---

[1] Du Boulai, *op. cit.*

[2] Dupin (Louis-Ellies), *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1697, tome X, pp. 60, 98, 100, 102.

[3] Dubois (Gér.), *Historia ecclesiae Parisiensis*, Paris, 1690-1710, 2 vol. in-fol., tome II, p. 249.

[4] Oudin (Casimir), *Commentarius de Scriptoribus Ecclesiae*, Leipzig, 1722, 3 vol. in-fol., t. II, col. 1715-1718.

[5] Eggs, *Purpura docta...*, Paris, 1714, 3 vol. in-fol., t. I, pp. 135-136.

[6] Aubery (Antoine), *Histoire des cardinaux*, Paris, 1642-1649, 5 vol. in-4°, t. I, p. 240.

[7] Fabricius, *Bibliotheca mediae et infimae latinitatis...*, édit. Mansi,

notices qu'ils ont laissées sur les cardinaux, se sont inspirés à la fois des bibliographes anglais et des bibliographes français et italiens. Aubery n'ajoute rien à ses prédécesseurs. Eggs hésite, au sujet de la légation de Courson en Angleterre, entre le témoignage de Tanner qui, nous l'avons vu, induit en erreur par Bale, la place au retour de l'Orient, et celui de Jacques de Vitry qui atteste que Courson est mort devant Damiette ; Eggs place donc cette légation immédiatement avant le départ pour l'Orient « *ut regem Anglorum cum Gallis dissidentem ... ad inducias ineundas induceret.* » Ce sont donc bien les trêves de 1214, après Bouvines, qui, mal interprétées par Bale, ont induit en erreur Eggs aussi bien que Tanner. Quant à Fabricius, il n'ajoute à Oudin que l'indication du *Poenitentiale Theodori*[1], à la suite duquel Jacques Petit a édité des fragments de la *Summa* de Courson.

L'étude que La Porte du Theil a consacrée à Robert de Courson au tome VI des *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale* (an IX)[2] remplace avantageusement tous les auteurs précédents. Les sources dont se sert La Porte du Theil sont d'ailleurs différentes et beaucoup plus complètes : c'est son édition des Lettres d'Innocent III[3] qui l'a engagé à étudier Robert de Courson. Il n'a pas pour cela négligé complètement ses prédécesseurs, mais faute d'avoir recherché l'origine de leurs assertions, il hésite parfois devant leurs témoignages[4].

Dans son étude, l'auteur néglige complètement l'œuvre de Robert de Courson, car il se proposait de composer une autre notice sur cette question[5]. Mais il n'a traité nulle part cette seconde partie du travail qu'il devait consacrer à Courson. D'ailleurs, sa notice biographique, si excellente soit-elle, ne nous dis-

---

Pavie, 1754, 3 vol. in-4°, t. I, p. 373. — Hurter, dans son *Nomenclator litterarius* (Oeniponte, Wagner, 1903-1913, 5 vol. in-8°, t. II, col. 170) se contente de reproduire Fabricius.

[1] *Theodori archiepiscopi Cantuariensis... Poenitentiale...*, éd. J. Petit, Paris, 1677, in-4°.

[2] La Porte du Theil, *Mémoire sur la vie de Robert de Courson*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale* (an IX), VI, pp. 132-222 et 567-616.

[3] *Diplomata, chartae, epistolae... ad res Francicas spectantes...* ediderunt Bréquigny et La Porte du Theil. *Pars altera, quae epistolas continet. Tomus primus, Innocentii papae epistolas... exhibens*, Paris, 1791, in-fol.

[4] Cf. au sujet de la légation en Angleterre sous Honorius III, La Porte du Theil, *op. cit.*, p. 612.

[5] La Porte du Theil, *op. cit.*, p. 615.

pense pas de revoir de près ses sources avec le secours des publications parues depuis 1801. Il était nécessaire de retrouver ses références que les changements apportés par la Révolution et l'Empire dans les archives et les bibliothèques, rendaient invérifiables. Aussi, laissant de côté la notice de La Porte du Theil, nous avons repris son œuvre. Nous avons été assez heureux pour retrouver tous les actes dont s'est servi La Porte du Theil, y ajouter un certain nombre de pièces, et pouvoir renouveler complètement une partie de la biographie grâce aux renseignements que contient la *Summa* de Courson.

L'*Histoire littéraire de la France*[1] n'a consacré qu'une mauvaise notice à Courson. Mais à l'article, Pierre le Chantre, elle discute l'attribution de certains manuscrits de Courson à Pierre le Chantre, en reproduisant l'avis de Casimir Oudin, et cite un passage de la question *de sacramento Eucharistie* pour préciser à ce sujet le sentiment de Pierre le Chantre, dont Courson cite alors l'opinion.

Pour ces dernières années, il nous faut mentionner d'abord les brèves indications des sources relatives à Courson que contiennent l'*Ungedruckte Anglo Normanische Geschichtsquellen* publié par Liebermann (pp. 318 et 323)[2], les quelques cotes de manuscrits données par l'abbé Saltet dans son livre les *Réordinations* (p. 352)[3], la brève note du R. P. Mandonnet, à la page 51 du *Siger de Brabant*[4], et les notes que M. Guébin consacre au cardinal de Courson dans le deuxième volume de l'édition de l'*Hystoria Albigensis* de Pierre des Vaux de Cernay[5].

Un récent travail relatif à la biographie de Robert de Courson est celui du Général Vicomte Robert de Courson[6]. Ce travail, enfantin par bien des côtés, a pour source principale La Porte du Theil et « *les nombreux titres de famille, les archives de la*

---

[1] *Histoire littéraire de la France*, t. XVII, pp. 395-396, et t. XV, pp. 296-297.

[2] LIEBERMANN, *Ungedruckte Anglo Normanische Geschichtsquellen*, Strasbourg, 1879, in-8°, pp. 318 et 323.

[3] SALTET (F.), *Les Réordinations*, Paris, 1907.

[4] MANDONNET (P.), *Siger de Brabant*, 2e édit., Louvain, 1911, in-4°

[5] *Hystoria Albigensis* de P. DES VAUX DE CERNAY, publiée pour la Société de l'Histoire de France par Pascal Guébin et Ernest Lyon, t. II, Paris, 1930, § 439.

[6] Général Vicomte ROBERT DE COURSON, *Vie du cardinal de Courson*, Vannes, 1894, in-8° (extrait de la *Revue historique de l'Ouest*, année 1894).

Tour de Londres, le Doomesday Book, le Liber Niger Scacarii de Hearn, le Monasterion anglicanum, les Peerages anglais depuis leur origine ». Nous n'insisterons pas davantage sur ce travail.

Le *Dictionary of national biography* a condensé de façon heureuse, grâce au travail de M. William Hunt, les travaux de ses prédécesseurs en y ajoutant quelques précisions tirées des grands recueils du XIXe siècle : la continuation du *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, les *Monumenta Germaniae Historica*, la collection du *Master of Rolls*, etc.

L'œuvre de Courson a également fait l'objet dans ces dernières années de quelques études.

Barthélemy Hauréau dans ses *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque nationale*[1], voulant sans doute exécuter les projets de La Porte du Theil, a donné son opinion sur la date, l'authenticité et la valeur de l'œuvre de Courson. Son article précise heureusement quelques points douteux à ce sujet ; en particulier, il explique pourquoi l'œuvre ne peut pas être de Pierre le Chantre, malgré l'attribution des manuscrits latins 3258 et 3259 de la Bibliothèque nationale. Mais nous verrons si ces manuscrits contiennent une attribution aussi nette que l'a pensé M. Hauréau, de la *Summa* à Pierre le Chantre. Hauréau date l'ouvrage de 1202 ; or cette date, si intelligemment établie qu'elle soit, ne convient pas absolument à l'œuvre. Enfin, l'appréciation d'ensemble de M. Hauréau peut parfois étonner. Un fait peut expliquer les lacunes du travail, par ailleurs si critique, de Barthélemy Hauréau : c'est qu'il n'a point lu toute la *Summa*. S'il l'avait lue avec soin, le prologue seul lui eût fait faire telles réflexions que la plus simple critique nous oblige à faire et que nous donnerons à leur place. En outre, l'opinion d'Hauréau sur Courson se fonde, — et cela confirme la pensée que sa lecture de la *Summa* a été bien superficielle —, sur un passage où Courson, loin de donner sa propre opinion qu'il livre plus loin, expose la pensée d'un contradicteur[2].

---

[1] HAURÉAU (B.), *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1890-1892. 5 vol. in-8°, t. I, pp. 167-180, ou dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale... publiés par l'Institut national de France*, t. XXXI, 2e partie, Paris, 1886, in-4°, pp. 261-275.

[2] *Summa*, fol. 49 r° et v°. — Nous citerons toujours la *Summa* d'après le manuscrit Bibl. nat., ms. latin 14524.

M. G. Lefèvre, dans sa publication du traité : *de Usura*[1] de la *Summa* de Courson, a été plus modeste ; il n'a prétendu qu'à étudier dans la préface un fragment de cette Somme et, à ce sujet, il a émis quelques jugements parfois justes sur les théories de Robert de Courson.

Mgr Martin Grabmann, dans sa *Geschichte der scholastischen Methode*[2], consacre un paragraphe à Courson. Il fait de lui, à juste titre, un disciple de Pierre le Chantre, et, à tort, un auteur de mêmes tendances que Langton.

Le *Grundriss*[3] d'Ueberwegs consacre à Robert de Courson quelques lignes de bibliographie sommaire — la biographie qui s'y trouve également esquissée doit être précisée sur bien des points.

Tout récemment, M. l'abbé Glorieux, dans son *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au* XIII[e] *siècle*[4], donne en ce qui regarde Courson une brève notice biographique, puis la nomenclature de ses œuvres avec l'indication de leurs manuscrits et des éditions dont elles ont été l'objet, enfin une courte bibliographie.

Remarquons pour conclure que beaucoup des auteurs précédents ne citent le nom de Courson que joint à ceux de Langton, de Prévostin, et de Pierre le Chantre, témoignant ainsi qu'ils connaissent superficiellement notre auteur qui se distingue très nettement de ses contemporains.

---

[1] LEFÈVRE (G.), *Le Traité de Usura de Robert de Courçon*, dans *Travaux et mémoires de l'Université de Lille*, t. X, mémoire n° 30, Lille, 1902.

[2] GRABMANN (M.), *Geschichte des scholastichen Methode*, Fribourg, 1909-1911, 2 vol. in-8°, t. II, pp. 493-497.

[3] UEBERWEGS (F.), *Grundriss der Philosophie. Zweiter Theil. Die patristische und scholastische Philosophie*... herausgegeben von Geyer (B.), Berlin, 1928, pp. 273, 280, 281, 712.

[4] GLORIEUX (P.), *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au* XIII[e] *siècle*, Paris, Vrin, 1933, in-8° (*Etudes de philosophie médiévale*).

VIE DE ROBERT DE COURSON

La biographie de Robert de Courson comprend trois phases distinctes. Dans la première, la question de l'origine et du nom de Courson étant résolue, nous verrons où, quand, et avec qui il a étudié ; comment il a pris part à la prédication de Foulques de Neuilly ; quand il fut chanoine à Noyon, puis à Paris ; enfin comment son enseignement et son office de juge délégué ont alors employé son activité.

Dans la seconde phase, Courson, élevé au cardinalat, en mars 1212, est chargé d'une légation en France le 19 avril 1213 ; cette légation l'occupe de 1213 à novembre 1215 : il prêche la croisade contre les infidèles et contre les Albigeois, et tient des conciles à Paris, Reims, Rouen, Clermont et Bourges, où ses réformes annoncent celles du IV[e] concile de Latran ; disgrâcié, il rentre à Rome pour assister à ce concile en novembre 1215.

Une troisième phase s'ouvre alors : Courson réside à Rome, joue un rôle très effacé jusqu'en 1218, date à laquelle il part pour Damiette, par Gênes, avec une armée de croisés. Le légat Pélage a la direction des opérations ; Courson est légat *ad predicandum* (*sic*). Il meurt devant Damiette le 6 février 1219.

I

Origines, études, Courson chanoine

I. *Origines*

La tradition veut que Robert de Courson soit issu d'une famille de Derbyshire. Bale[1] le dit né d'une noble famille anglaise, et Tanner[2] précise qu'il naquit à Keddleston. Il se fonde

[1] Bale, *op. cit.*
[2] Tanner, *op. cit.*

sur le manuscrit Ashmol 816 de la *Bodleian Library* pour avancer cette affirmation. Tous les auteurs qui ont écrit ensuite sur Courson ont accepté cette opinion sans la critiquer.

L'*Histoire d'une maison bretonne et de ses origines anglo-normandes* par le Général Vicomte Robert de Courson [1] devrait éclaircir cette question. Mais cet ouvrage est écrit d'une façon absolument désordonnée ; il est inutilisable : l'auteur s'est efforcé de relever tous les Courson du XIIIe siècle, et s'est évertué à leur trouver des parentés fantaisistes.

Dans le *Domesday Book*, spécialement dans le Derbyshire, à Keddleston (Chetelstnn) [2], on ne peut relever aucune trace de la famille de Courson.

Par contre, parmi les différentes pièces relatives à la famille de Curson, au British Museum, il est fait mention d'une famille de Curson à Keddleston en 1200 [3]. Du ms. *Harleian* 1486 (fol. 33 v°-34 v°-35-36), on peut conclure qu'une famille de Curson, dont plusieurs membres portent le nom de Robert, était fixée à Keddleston à partir de la fin du XIIe siècle. Le ms. *Egerton* 996 note pour mémoire, à propos de la famille de Curson, qu'il y eut un cardinal de ce nom, anglais, au temps de Jean sans Terre et de Henri III. Ce manuscrit du XVIe siècle ne prétend pas que ce cardinal ait une parenté quelconque avec la famille de Courson.

Quant au manuscrit *Ashmol* 816 de la *Bodleian Library* indiqué par Tanner, nous lisons seulement au fol. 426 : Derby and Nottingham : A catalogue of the gentry of these countys returned by the commission appointed in the 12th year of Hen. the sixth 1433. Et au fol. 43 recto, première colonne : Johannes Curson, chevalier.

Le manuscrit est une copie du XVIe siècle. Il est difficile en vérité de conclure de ce manuscrit, avec Tanner, que Courson soit né à Keddleston (Derby). Tout ce que nous savons, c'est que Courson était anglais. Les chroniqueurs français, au moment des trêves conclues après Bouvines par l'intermédiaire du Cardinal, l'ont dit très nettement [4]. D'ailleurs, Courson l'écrit lui-même à

[1] Vannes, 1896, in-8°.

[2] *Domesday of Derbyshire*, publié dans *The Victoria History of Counties of England, Derbyshire*, by W. Page, London, s. d., in-8°.

[3] British Museum, Harleian ms. n° 1093, fol. 83 : « Hic jacet Willelmus Curson qui obiit anno Domini MCC. »

[4] Cf. infra, p. 108 et aussi : *Estoires d'Outremer*, publié par RÖHRICHT (R.), *Testimonia Minora de Quinto Bello Sacro*, Genève, 1882, pp. 312-

Jean sans Terre en ajoutant que pour cette raison il est porté tout naturellement à l'aimer [1].

Quant à la famille à laquelle il appartenait, il semble que l'opinion de Thomas Fuller [2] soit à retenir, car elle est assez prudente. Fuller explique qu'il existe deux familles de Courson en Angleterre, toutes deux dans le Derbyshire, et que Courson ne pouvait guère être apparenté qu'à l'une d'entre elles, si toutefois il était d'une famille notable. Cette dernière hypothèse n'est pas invraisemblable, car Jean sans Terre écrivant à Courson le traite toujours de « *Venerabilis pater in Christo et amicus Karissimus.* »

Si l'on accepte cette hypothèse, il est impossible de préciser davantage l'origine de Courson, et de dire s'il était apparenté aux Courson de Croxhall ou aux Courson de Keddleston.

La Porte du Theil ayant découvert un sergent du nom de P. de Courson, dans un acte de 1190, suppose que Robert aurait exercé ces fonctions avant d'être clerc [3]. Mais il est plus simple de constater seulement que cet acte est relatif au comte de Nevers, que, dans l'Yonne, existait une seigneurie de Courson, et que ce P. de Courson ne devait avoir qu'une parenté bien lointaine avec Robert de Courson.

Au reste, il n'est pas plus probable que le berceau de la famille de Courson se trouve dans l'Yonne [4] que dans le Calvados [5].

Quant à l'orthographe du nom de Courson, elle est très variable. Deux documents ayant une valeur certaine ne tranchent pas la question : ce sont les deux sceaux de Courson ; l'un est son sceau de chanoine [6], l'autre son sceau de cardinal [7]. Le premier type (sceau de chanoine) porte la mention *Robertus de Corceone*,

---

313, *Chronique d'Ernoul*, même édition, p. 294, *Ménestrel de Reims*, même édition, pp. 110-111.

[1] Rymer, *Foedera*, t. I, p. 121 : « ad diligendum vos naturaliter, quia de terra vestra sumus nati, obligati sumus ».

[2] Fuller (Th.), *The history of the Worthies of England*, Londres, 1662, p. 232.

[3] Pour justifier cette hypothèse, La Porte du Theil suppose que la lettre R. a été changée en P. par suite d'une erreur de scribe. Cf. *op. cit.*, p. 139.

[4] Courson-les-carrières, arr. d'Auxerre (Yonne).

[5] Courson, arr. de Vire (Calvados).

[6] Arch. nat., L 900, n° 7. — Douët d'Arcq, *Inventaires et documents, collection de sceaux*, Paris, 1863, 3 vol., n° 7779. — Douët d'Arcq renvoie à une cote périmée aux Archives nationales.

[7] Nous avons retrouvé trois sceaux de ce type : Arch. nat., J 890, n° 11 (Douët d'Arcq, n° 6125); Archives de l'Aube, G 2592, pièces 2 et 3.

le second type (sceau de cardinal) porte la mention *Robertus de Corson*. La première forme est évidemment une latinisation du mot. Quant à la seconde forme, l'usage s'étant établi en France de donner le son *ou* à la première voyelle du nom de Courson, nous voyons préférable de donner l'orthographe Courson ; le *c* cédillé de la forme Courçon, adoptée par La Porte du Theil, nous paraît correspondre moins exactement au son de la sifflante *s* qui a évolué en *z* dans la forme anglaise (Curzon) du nom.

Aucun document ne nous livre la date de la naissance de Courson. Nul indice ne permet sur cette question la moindre hypothèse. Nous verrons seulement que Robert de Courson commença ses études au plus tard vers 1190-1195.

II. *Etudes*

C'est à propos de Foulques de Neuilly que les textes laissent apparaître pour la première fois Robert de Courson. Mais avant de suivre la prédication de Foulques qui commença vers 1195 [1], Courson ne nous a laissé aucune trace de son activité.

Que Courson ait alors étudié à Oxford, nous dirons avec Bale [2] que la chose est possible, mais aucun texte ne permet de l'affirmer. Quant à dire qu'il ait été l'ami d'Innocent III et qu'il ait étudié avec lui à Oxford, Paris et Bologne, comme l'ont écrit, après Pits et Tanner, Oudin et La Porte du Theil avec force détails imaginaires, c'est une pure hypothèse que rien ne permet d'avancer.

Mais nous savons avec certitude qu'avant la mort de Pierre le Chantre, avant, sans doute, sa retraite à Longpont (1197), et du temps où il était chantre de Notre-Dame de Paris, Courson a été son élève. Dans la *Summa*, en effet, Courson, presque à chaque feuillet, cite le nom de *Petrus Cantor*, et son opinion à laquelle il est extrêmement fidèle. Ce nom de *Petrus Cantor* est assez souvent précédé des mots : *magister noster* [3], pour que nul doute ne subsiste sur les relations du Chantre et de Robert de Courson. Une phrase est plus explicite encore : *sicut a Cantore parisiensi*

[1] *Œuvres de Rigord et de Guillaume le Breton*, édit. Delaborde (H.) pour la Société de l'Histoire de France, Paris, 1882, t. I, p. 139.

[2] Bale, *op. cit.*, éd. 1557, p. 267.

[3] *Summa*, fol. 154 v°, 155 r°, 156 v°, 158 r°, (etc...).

accepimus, écrit Courson au sujet d'une opinion qu'il tient du Chantre[1].

Nous pouvons tenter de préciser la date à laquelle Courson reçut l'enseignement de Pierre le Chantre. Il a écrit, en effet, dans la *Summa* : « Comme l'affirma ledit Chantre notre maître dans la dernière année de sa vie, alors qu'on disputait de ces choses assez vivement »[2]. Donc, vers 1196-1197, date de la mort du Chantre, Courson suivait encore de près l'enseignement de celui-ci. Mais nous ne pouvons conclure de ce texte qu'il fut encore à cette époque son élève, car cette mention n'est pas aussi explicite que celle du fol. 76 r° : *sicut a Cantore... accepimus*.

On est cependant fondé à penser que Courson fut élève de Pierre le Chantre avant et peut-être encore durant l'année 1196. Sans doute serait-il tentant de rapprocher les années d'études de Courson des années où Jacques de Vitry étudiait à Paris. On sait que dès 1187, celui-ci y travaillait[3] ; Courson et lui ont eu, nous le verrons, des carrières analogues. Mais ces hypothèses sont trop fragiles pour que nous puissions situer en 1187 les années d'études de Courson.

Par ailleurs, Courson fait preuve d'une connaissance de Justinien et du droit romain très approfondie. Il cite souvent la *lex romana* et le *Digeste* ; toute la question *de ordine iudiciario* est traitée par un homme qui connaissait la procédure romaine. Mais ses connaissances de Gratien[4] et de la *I^a^ compilatio*[5] sont plus approfondies encore, et nous pouvons affirmer que Courson n'étudia pas seulement la théologie avec Pierre le Chantre, mais aussi le droit canonique. Où et quand ? Nous n'avons aucune indication de nature à nous fixer sur ce point, mais il est probable qu'il l'étudia tout simplement à Paris où le droit romain et le droit canonique étaient enseignés dans la deuxième moitié du XIIe siècle.

Il faut noter aussi qu'avant d'entreprendre ses études théo-

---

[1] *Summa*, fol. 76 r°.

[2] *Summa*, fol. 155 r° : « sicut asseruit predictus cantor magister noster in extremo anno vite sue, cum vivacius de hiis disputatum est. » (Questio de matrimonio : utrum possit compleri carnale commercium sine peccato).

[3] Cf. *Historia fondationis Beatae Mariae Oignacensis*, édité par Martène et Durant, *Amplissima collectio*, Paris, 1724, 6 vol. in-8°. t. VI, pp. 327-330.

[4] *Decretum Gratiani* dans *Corpus Juris Canonici*, édit. Friedberg, Leipzig, 1879-1881, 2 vol. in-fol., t. I. — Nous citerons toujours cette édition.

[5] *Quinque compilationes antiquae*, édit. Friedberg, Leipzig, 1882.

logiques et juridiques, Courson fut certainement un élève des arts puisque cette Faculté, où l'on recevait un enseignement destiné à former la culture générale et non pas un enseignement spécialisé, servait de préparation aux autres Facultés [1]. D'ailleurs, le prologue du *De septem septenis*, œuvre de jeunesse, montre Courson encore tout rempli du souvenir de ses premières études, par ses nombreuses allusions à l'antiquité. Dans la *Summa* elle-même, où Courson, désabusé des sciences profanes, se donne à la théologie et méprise les *seculares littere*, il lui arrive encore de citer Cicéron [2], et de dire : *in secularibus litteris dicimus* [3].

Par ailleurs, la fréquence avec laquelle il cite dans la *Summa* des cas médicaux, son insistance à nommer Salerne à côté de Bologne et de Paris, lorsqu'il parle des écoles, tout porte à croire qu'il a connu et fréquenté les médecins. Il est peu probable que Courson ait personnellement étudié la médecine, car il rapporte toujours les cas médicaux d'après les médecins et non d'après lui-même : *phisici dicunt*, écrit-il. Certainement, s'il avait étudié lui-même cette science, il dirait *dicimus*, ainsi qu'il fait lorsqu'il résout une question de droit canonique. Toutefois, le milieu de Salerne ne lui fut peut-être pas étranger.

D'autre part, il connaissait bien le droit romain. Peut-on en inférer que Courson étudia à Bologne et à Salerne avant de venir à Paris ? Cela paraît assez douteux, et en tous cas rien ne permet de l'affirmer. Cependant, c'est là une hypothèse qui n'a rien d'invraisemblable.

C'est sans doute après ses années d'études que Courson suivit la prédication de Foulques de Neuilly. Cette prédication, commencée vers 1195 [4], reçut une impulsion nouvelle de la solennité avec laquelle Pierre le Chantre mourant, en 1197, à Longpont, pria Foulques de prêcher la croisade [5].

---

[1] Cf. Thurot (Ch.), *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au moyen âge*, Paris, Besançon, 1850, in-8°.

[2] Question VIII, *de usura*.

[3] *Summa*, fol. 22 r°.

[4] Cf. Jacques de Vitry, *Historia occidentalis*, Douai, 1597, pp. 277-289, et *Œuvres de Rigord et de Guillaume le Breton*, édit. Delaborde (H.), Paris, 1882, t. I, p. 139.

[5] Jean de Flixécourt, *Prima Sancti Petri*, éd. *Acta Sanctorum Ord. S. Benedicti*, Paris, 1658-1701, 9 vol. in-fol., t. IV, I, 374 : « Qui (Pierre le Chantre) cum sui resolutionem corporis instare cognosceret, ne sanctae Crucis negotium remaneret imperfectum, vocavit quemdam discipulum suum, nomine Fulconem, aetate quidem juvenem, scientia vero et moribus

D'après Rigord[1], Pierre de Roissy et Herloin se seraient joints à Foulques ; d'après Roger de Howden[2], Eustache de Flay et un certain Robert auraient aidé le curé de Neuilly. Jacques de Vitry dans l'*Historia occidentalis*[3] nomme clairement Robert de Courson comme disciple de Foulques. L'admiration avec laquelle Courson, dans la *Summa*, parle de Pierre le Chantre : « *immortalis recordationis magister noster Cantor*[4] », de ses tendances, de ses vertus, la fidélité qu'il apporte à son enseignement, nous préparaient à le voir évoluer dans ce milieu réformateur, mystique et intransigeant groupé autour de Foulques de Neuilly, lui-même élève et disciple du Chantre[5].

Mais il est difficile de savoir dans quelle mesure Courson participa à cette prédication. Jacques de Vitry nous dit bien qu'il fut son disciple, mais non qu'il fut son auxiliaire ; le texte de l'*Historia occidentalis* faisant allusion à la prédication de Courson, peut aussi bien être relatif à sa légation en France, de 1213 à 1215, qu'à ses prédications aux côtés de Foulques[6].

III. *Courson chanoine*

C'est en janvier 1204 qu'une bulle d'Innocent III[7] nous apprend que Courson est pourvu d'un canonicat à Noyon.

Etait-il prêtre à ce moment ? La *Summa*, composée en 1204-1208, implique qu'à cette époque Courson avait reçu la prêtrise. « Nous n'avons, dit-il, établi aucune règle pour la célébration des trentains, mais nous disons à ceux qui veulent que nous célé-

---

insignem ; ... et ipsi, licet totis viribus renitenti, licet se tanto succedere magistro, maxime in tanti operis executione, indignum esse vociferanti, officium praedicationis injunxit. »

[1] *Op. cit.*, p. 139.

[2] *Cronica Rogeri de Hoveden*, éd. Stubbs, Londres, 1871, 4 vol., t. IV, p. 76.

[3] *Op. cit.*, p. 289.

[4] *Summa*, fol. 151 v°.

[5] Cf. Jacques de Vitry, *op. cit.*, pp. 281-289.

[6] Jacques de Vitry, *op. cit.*, p. 289 : « D functo igitur predicto Christi athleta (Foulques), ... multi zelo charitatis accensi, et eius exemplo incitati, coeperunt praedicare et docere... inter quos principales et maioris nominis fuerunt... venerabilis pater Magister Stephanus Cantuariensis archiepiscopus ... et magister Robertus de Corchon, qui postea factus est cardinalis. »

[7] Bulle du 10 janvier 1204. Potthast, *Regesta Romanorum Pontificum*, Berlin, 1874, vol. I, n° 2085. — Nous citerons, selon l'usage, les bulles d'Innocent III de cette façon : Potthast, n° ...

brions les trentains, faites ce qui concerne leur organisation et nous les célébrerons pour vous[1]. »

Un texte semble s'opposer à ce que le premier canonicat de Courson ait été celui de Noyon. Le recueil conservé aux Archives nationales sous la cote LL 86, contient la mention d'un Robert de Courson chanoine de Paris en 1180 (fol. 24). Il se peut, bien que ce soit très douteux, que Courson ait été pourvu tout jeune d'un canonicat à Paris, en 1180. Mais la valeur du texte qui l'affirme est faible : c'est un recueil composé au XVII[e] siècle, contenant une liste des différents dignitaires du chapitre de Notre-Dame de Paris. Nous en ignorons la source. Et si nous considérons que ce même recueil attribue (fol. 36) à Courson la dignité de chancelier en 1212, ce qui, nous le verrons, est inexact, un tel document nous apparaît d'une autorité tout à fait mince.

Cinq bulles d'Innocent III (10 janvier 1204, 6 juillet 1204, 19 mars 1206, 16 avril 1206, 4 novembre 1206) [2], font mention de Robert de Courson en lui conférant les fonctions de juge délégué ; les actes d'août 1206[3], de janvier-avril 1207-1208[4], de juin 1207[5] d'août 1207[6], et du 11 novembre 1207[7], présentent Robert de Courson comme chanoine de Noyon, sans mentionner le lieu de sa résidence. Or, les trois bulles du 7 juin 1205, 2 octobre 1206, 2 avril 1208[8], ajoutent ce détail qu'il demeurait à Paris : « *parisius commorans* ».

L'absence de cette mention sur la résidence de Courson n'étant pas constante, on peut penser que cette mention n'a pas une signification absolue, et qu'elle pouvait être rapportée ou non au gré de l'expéditeur[9]. D'autre part, la présence de ce détail dans certains actes induit à penser que Courson n'a guère participé à la vie du chapitre de Noyon, et qu'il n'y a pas résidé ou du moins fort rarement.

---

[1] *Summa*, fol. 181 v°.

[2] Potthast, n[os] 2085, 2269, 2720, 2750, 2907.

[3] Cartulaire Blanc de Corbie, Bibl. nat., ms. lat. 17759, fol. 102 r°.

[4] Depoin (J.), *Recueil de chartes et documents de Saint-Martin des Champs*, publié par les *Archives de la France monastique*, Ligugé, Paris, 1912-1921, 5 vol., t. III, p. 262 (n° 661).

[5] Cartulaire de Saint-Michel en Thiérache, Bibl. nat., ms. lat. 18375, pp. 139-140.

[6] *Gallia Christiana*, t. VII, col. 508, et *Instr.*, col. 84 D.

[7] Depoin (J.), *op. cit.*, p. 258 (n° 655).

[8] Potthast, n[os] 2534, 2887, 3362.

[9] Cf. Potthast, n° 2887. — Cette bulle porte ou non, selon les manuscrits, la mention *parisius commorans*.

Deux faits appuient cette thèse. Dans le cartulaire de l'église cathédrale de Noyon[1], aucun des actes, signés par les chanoines présents, ne porte la souscription de Courson. Dans les diverses chartes émanées du chapitre de Noyon, que nous avons pu relever dans la collection *Picardie* de la Bibliothèque nationale, on ne trouve aucune souscription de Robert de Courson.

En outre, une bulle du 2 mai 1205 indique très clairement que des juges délégués, parmi lesquels se trouve Courson, se réunirent le 9 janvier 1205, avec beaucoup de maîtres parisiens à Paris[2].

La *Summa* nous montre cependant Courson très soucieux des obligations des chanoines ; mais deux faits expliquent qu'il n'ait pas observé la résidence : il fut chargé de nombreuses missions comme juge délégué, et, surtout, il enseigna. Or, à la fin du XIII[e] siècle, les évêques s'efforcent bien de restaurer la discipline intérieure des chapitres en obligeant les chanoines à la résidence. On peut le constater à Paris en 1205 : un acte d'Eudes de Sully précise les obligations des chanoines et leur enjoint de résider neuf mois par an[3] ; la même année, un acte du même genre concernant cette fois le chapitre de Saint-Marcel, est rendu par Eudes de Sully[4]. Au Mans, le 6 avril 1192[5], l'évêque Hamelin cherche à donner des constitutions nouvelles et rigoureuses à son chapitre. A Orléans, en septembre 1198, l'évêque donne un règlement aux chanoines du chapitre de Sainte-Croix[6]. A Tours, en 1197, l'archevêque Barthélemy de Vendôme donne des règlements au chapitre de l'église Saint-Mexme de Chinon, sur la collation des prébendes[7]. Tous ces règlements tendent à resserrer la discipline des chapitres en obligeant les chanoines à résider.

---

[1] Archives départementales de l'Oise, G 1984.

[2] Potthast, n° 2481.

[3] Cartulaire du chapitre de Saint-Martin de Champeaux, Bibl. nat., ms. lat. 10942, fol. 10-11.

[4] Denifle (H.), *Chartularium universitatis parisiensis*, t I, Paris, 1882, p. 65.

[5] *Chartularium... quod dicitur Liber Albus de l'église cathédrale du Mans*, sans nom d'éditeur, Le Mans, 1869, N° CCVII.

[6] *Cartulaire de l'église cathédrale d'Orléans*, publié par Thillier (J.) et Jarry (E.), dans *Mémoires de la Société archéologique et historique de l'Orléanais*, t. XXX, Orléans, 1906, précédé des *Extraits du Livre rouge*, d'après le *Répertoire du Trésor de l'église d'Orléans*, p. XII.

[7] *Cartulaire de l'Archevêché de Tours*, publié par Louis de Grandmaison, dans *Mémoires de la Société archéologique de Touraine*, t. XXXVII et XXXVIII, 2 vol., Tours, 1892, t. I, pp. 260-262.

Mais, à la même époque, les écoles se développent, se groupent dans des centres où elles se fixent après avoir été longtemps itinérantes [1] et les chanoines qui veulent étudier sont attirés hors de leur chapitre par ces écoles.

Or, si l'Eglise considère l'obligation de résider comme essentielle à la vie du chapitre, elle se sent également investie, par sa nature et par son objet, de la charge d'enseigner. L'enseignement est un devoir pour l'Eglise : l'évêque a charge d'instruire les fidèles, c'est la première de ses obligations. Si l'Eglise oblige les chanoines à résider dans leur chapitre, elle ôtera autant d'étudiants aux écoles, dont les clercs forment d'ailleurs le public le plus assidu.

Aussi, très peu de temps après les sévères constitutions dont nous avons parlé, et qui restaurent la discipline intérieure des chapitres, on voit passer ici et là des légats qui, confirmant les dispositions antérieures, y font cependant des exceptions en faveur des chanoines qui désirent étudier. Le fait est caractéristique au Mans où, en 1208, Guala de passage dans la ville, spécifie en confirmant l'acte de 1192, que les chanoines appelés hors du chapitre par leurs études, percevront néanmoins la majeure partie des bénéfices attachés à leur prébende, à condition qu'ils n'aient pas de bénéfice dans la ville où ils vont étudier [2].

A Paris, l'acte même qui, en 1205, restaure la discipline intérieure du chapitre de Saint-Marcel, contient une clause d'exception en faveur des chanoines étudiants. Enfin, à Arras, en septembre 1214, une disposition favorable aux chanoines qui vont étudier n'est pas oubliée dans le règlement édicté par le prévôt, le doyen et le chapitre d'Arras, et relatif à la présence et à l'absence des chanoines [3].

Ainsi, les chanoines sont autorisés à ne pas résider, s'ils étudient (ou s'ils enseignent), et ces autorisations permettaient à Courson de résider à Paris tout en étant chanoine de Noyon, puisqu'il était *magister legens in theologia* [4].

---

[1] Guala dans l'acte de 1208 dont nous parlerons plus loin, écrira encore : « Parisius, Aurelianis, Bononie, Salerni... vel in aliis locis, si forte studia ad alia loca transferrentur. »

[2] *Chartularium... quod dicitur Liber Albus, op. cit.*, CCVIII.

[3] *Le Cartulaire du chapitre d'Arras*, édit. A. de Loisne, Arras, 1896, p. 91.

[4] Cf. *infra*, p. 72.

Nous le trouvons en 1209 chanoine de Paris[1]. A-t-il cumulé les deux bénéfices de Noyon et de Paris ? La bulle du 29 janvier 1209 qui nous l'apprend, est suivie de la bulle du 23 février 1210 qui le désigne encore comme chanoine de Noyon. Mais cette dernière bulle fait allusion à une affaire antérieure à la date à laquelle Courson est nommé chanoine de Paris par la bulle indiquée ci-dessus. Ainsi, rien ne nous autorise à penser qu'il cumule les deux bénéfices, portant le titre tantôt de l'un, tantôt de l'autre. Au contraire, il s'élève avec violence dans la *Summa* contre la pluralité des bénéfices[2], et si nous songeons que la *Summa* est sans doute la transcription de ses leçons, nous avons peine à imaginer Courson, prébendé à Noyon et à Paris, s'élevant contre des abus de ce genre. Enfin, le témoignage de Thomas de Cantimpré est formel quand il rapporte les paroles de Robert mourant devant Damiette, condamnant une fois de plus le cumul des bénéfices[3].

Courson chanoine de Paris ne s'est pas plus mêlé à l'activité du chapitre que lorsqu'il était chanoine de Noyon. Les bulles des 29 janvier 1209, 17 mars, 5 août, 13 novembre, 11 décembre 1211[4], les actes du 12 novembre 1210 et de février 1211[5], lui donnent de façon très constante le titre de : *canonicus parisiensis*. Mais nous ne trouvons aucune souscription de lui dans les cartulaires de Notre-Dame de Paris[6], ni dans les actes datés de 1208 à 1212 de la série S des Archives nationales : S 3 A, S 4, S 25, S 84, S 85, S 87, S 88 A, S 90 A, et dans la série L : L 409, L 463.

L'activité de Courson, tandis qu'il était chanoine de Noyon, puis de Paris, à partir de 1208-1209 environ, a été sollicitée tout entière par son enseignement et par les fonctions de juge délégué dont il a été chargé.

---

[1] Bulle du 29 janvier 1209, Potthast, n° 3635.

[2] *Summa*, Questio : *Utrum liceat habere plures ecclesias*, fol. 72 r°.

[3] Thomas de Cantimpré, *Bonum universale de proprietatibus apum*, fragment dans Röhricht (R.), *Testimonia minora... op. cit.*, p. 123 : « Dico, iam migraturus a vita quod mortale et damnabile est, dum tamen unum competens sit, beneficia plura retinere. »

[4] Potthast, n°s 3635, 4197, 4297, 4332, 4345.

[5] Bibl. nat., coll. Baluze 51, fol. 183, et Bibl. nat., ms. lat. 5482, p. 81 bis r° et v°.

[6] L'édition de Benjamin Guérard, *Cartulaire de Notre-Dame de Paris*, dans la collection *Documents inédits pour servir à l'histoire de la France*, Paris, 1850, 4 vol. in-4°, n'a pu nous servir car les souscriptions n'ont pas été reproduites. Nous avons dû recourir aux originaux, Archives Nationales, LL 76 et LL 77.

Son enseignement, tout d'abord, lui a permis de résider à Paris, nous l'avons vu, alors qu'il était chanoine de Noyon. Il était maître ; en effet, tous les actes qui le mentionnent lui accordent ce titre, sans exception. Il enseignait en outre, car les témoignages de Césaire d'Heisterbach [1] et de Thomas de Cantimpré [2] sont formels : *magister in theologia legens*. Il enseignait vraisemblablement entre 1204 et 1210 ; il séjournait alors à Paris, nous l'avons établi. En outre, la *Summa* qui est le fruit de son enseignement fut composée entre 1204 et 1207. Enfin, Césaire d'Heisterbach nous montre Courson chargé vers 1210 d'examiner l'affaire d'Amaury de Bène, au titre même de *magister legens in theologia.*

Les textes ci-dessus allégués montrent que Courson enseignait la théologie. La *Summa* précise ces témoignages qui sont un peu trop postérieurs à Courson pour emporter conviction sur ce point. Sans cesse, l'auteur s'oppose aux décretistes [3], aux juristes et à Justinien [4], aux maîtres qui enseignent les *seculares littere*, sous lesquelles il range sans aucun doute les disciplines de la faculté des arts [5]. Il semble bien théologien, au contraire, par le souci avec lequel il envisage le for interne [6]. L'objet qu'il traite, ce ne sont pas les arts, puisqu'il dédaigne les *seculares littere*, ce n'est ni le droit romain, ni même le droit canonique, c'est la *celestis philosophia*, l'étude de la foi et des mœurs [7]. C'est bien là un enseignement de théologien. Enfin, Courson a écrit un commentaire sur quelques passages du *Livre des Sentences* de Pierre Lombard, commentaire dont nous ne connaissons l'existence que par un catalogue qui indique un manuscrit malheureusement perdu [8]. Or, le commentaire des *Sentences* est la marque même de l'enseignement du *theologus*.

---

1 CÉSAIRE D'HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, édit. Strange (A.), Cologne, 1851, p. 307.

2 THOMAS DE CANTIMPRÉ, *Bonum universale de proprietatibus apum*, Douai, 1627, p. 73.

3 *Summa*, fol. 27 v°, 96 v°, 10 r°.

4 *Summa*, fol. 68 r°, 116 r°.

5 *Summa*, fol. 31 r°, 123 v°, 180 r°.

6 *Summa*, fol. 45 v° : « et nos non querimus quid fiat sed quid fieri debeat. »

7 *Summa*, fol. 6 r°, 74 v°, 102 v°, 153 r°, 180 r°.

8 JAMES (M. R.), *The ancient libraries of Canterbury and Dover*, Cambridge, 1903, in-fol., Library of St Augustine's Abbey (Catalogue du XIVe siècle), p. 267, n° 655 : « Summa Roberti Cursum et in eodem libro tractatus eiusdem de diversis questionibus super Sentencias. »

La *Summa* entière de Robert de Courson indique la matière d'une partie de son enseignement. Cette question devra être examinée dans une étude sur l'œuvre de Courson. Mais, sur la façon dont il enseignait, nous avons quelques indications grâce à la question VII de la *Summa* : *de locatione operarum*[1]. Courson y examine si le maître peut recevoir un paiement de ses élèves. Il semble l'accorder à ceux qui enseignent une langue, l'arithmétique, la géométrie (*in quibus magnus labor est*) ; il vise là les artistes. Mais il interdit de recevoir un paiement en compensation des « [*opera*] *que ad mores pertinent et ad fidem* ». Quant aux *magistri scolarum* résidant dans un chapitre, ils enseignent gratuitement et vivent de la prébende qui leur est assignée. Courson distingue donc, semble-t-il, les maîtres des écoles cathédrales des maîtres de l'Université naissante.

Courson enseignait donc gratuitement, ce qui légitimait encore son titre de chanoine d'un chapitre dans lequel il ne résidait point. Il a d'ailleurs une haute idée du rôle de *theologus* et de *magister sacre pagine*[2].

Les anciens auteurs supposent que Courson fut chancelier de Paris. La Porte du Theil a résolu la question d'une façon satisfaisante, mais il a ignoré un texte favorable aux anciens auteurs. Le recueil LL 86 des Archives nationales mentionne au fol. 36 Robert de Courson chancelier de Paris en 1212. Les textes relatifs aux démêlés du comte de Nevers et de l'abbé de Vézelay, que La Porte du Theil a connus, semblent appuyer cette opinion.

Remarquons tout de suite qu'en 1212, Jean de Candeilles est chancelier de Paris. Le cartulaire de Saint-Jean-en-Vallée de Chartres[3], sous le n° 173, mentionne ce dernier comme chancelier de Paris dès décembre 1211, et sous le n° 175 en avril 1212. Jean de Candeilles restera en charge jusqu'en 1214-1215, et c'est Etienne, doyen de Reims, qui lui succédera[4].

Le cartulaire de Saint-Jean-en-Vallée[5] mentionne que Pré-

[1] *Summa*, fol. 45 v°-51 r°.

[2] *Summa*, fol. 74 r° : « Qui legit publice sacram scripturam iter maioris perfectionis arripuit quam aliquis clarevallensis. »

[3] Cartulaire de Saint-Jean-en-Vallée de Chartres publié par René Merlet, Chartres, 1906, in-4° (*Archives d'Eure-et-Loir*, *Collection des cartulaires chartrains.)*

[4] Aubry de Trois Fontaines dans *Monumenta Germaniae Historica*, *Scriptores* in-fol., t. XXVI, 891, [1].

[5] *Op. cit.*, n° 165.

vostin est encore en charge en mars 1209 (nouveau style), et Aubry de Trois Fontaines indique explicitement que Jean de Candeilles succéda à Prévostin [1].

La continuité avec laquelle les actes mentionnent Robert de Courson chanoine de Paris (et non pas chancelier) [2], entre la date de la mort de Prévostin (*circa* 1210) [3] et la date où Jean de Candeilles apparaît de façon irréfutable comme chancelier de Paris, empêchent de supposer que Courson ait succédé à Prévostin.

Du reste, par quelle disgrâce, que rien ne nous permet de supposer, Courson aurait-il quitté cette dignité pour la céder à Jean de Candeilles en 1211 ? Et cette déchéance eût été suivie, quelques mois après, de l'élévation au cardinalat, faveur bien étonnante après cette disgrâce !

Les renseignements d'Aubry de Trois Fontaines gardent donc toute leur valeur, et le recueil LL 86 est d'une faible autorité.

Une présomption favorable à l'opinion qui fait de Courson un chancelier de l'Eglise de Paris, est tirée des textes relatifs aux démêlés des comtes de Nevers et de l'abbé de Vézelay. Robert de Courson fut délégué à cette affaire avec l'évêque de Paris et l'abbé de Saint-Victor, le 13 novembre 1211, par une bulle d'Innocent III [4]. Le 30 mai 1212 et le 11 avril 1213, deux bulles d'Innocent III [5] étaient adressées à ce sujet aux personnages suivants : l'évêque de Paris, l'abbé de Saint-Victor, et *** chancelier de Paris. Le 9 octobre 1213, Robert de Courson, alors cardinal légat, s'occupe à nouveau de l'affaire [6]. S'agissait-il de lui lorsque Innocent III nomme, à côté de l'évêque de Paris et de l'abbé de Saint-Victor, *** chancelier de Paris ? Nous avons dit que c'était impossible. On peut supposer que Jean de Candeilles, jadis chanoine de Noyon, lui aussi [7], remplaça Robert de Courson dans cette affaire. au moment où, élevé au cardinalat, il devait partir

---

[1] Aubry de Trois Fontaines, *op. cit.*

[2] 12 novembre 1210, février 1211, 17 mars 1211, 5 août 1211, 13 novembre 1211, 11 décembre 1211. Actes relevés *supra*, p. 71.

[3] Lacombe (George), *Prepositini cancellarii parisiensis* (1206-1210) *opera omnia*, t. I. *La vie et les œuvres de Prévostin*, *Bibliothèque thomiste*, t. XI. Le Saulchoir, 1927, in-8°, p. 46.

[4] Potthast, n° 4297.

[5] Potthast, n°s 4514, 4704.

[6] Bibl. nat., fonds Baluze 74, fol. 414.

[7] Bulle du 4 novembre 1206. — Potthast, n° 2908.

pour Rome, comme ce dernier avait suppléé Langton appelé au siége épiscopal de Canterbury[1].

Le cartulaire de Vézelay et les archives des comtes de Nevers ont disparu, et nous n'avons pu retrouver au moins l'initiale du chancelier de Paris à qui étaient adressées les bulles d'Innocent III du 20 mai 1212 et du 11 avril 1213, et qui était sans doute Jean de Candeilles. Les éditeurs des lettres d'Innocent III ne nous ont laissé aucune indication de nature à confirmer notre opinion.

Avec l'enseignement, les fonctions de juge délégué occupent souvent Courson. La Porte du Theil a connu presque toutes les délégations dont fut chargé Courson. Il les raconte longuement, avec d'importantes digressions. Or, les affaires auxquelles Courson a été mêlé de cette manière, n'ont pas eu sur sa vie une influence décisive. En outre, il n'est intervenu le plus souvent qu'à une des phases du procès, tranchant par une enquête ou un arbitrage une question de fait ou de droit.

Il suffira donc d'énumérer rapidement ces affaires, et d'indiquer ensuite avec qui Robert de Courson fut nommé juge délégué.

Courson fut chargé d'examiner cinq cas d'élection : 1° l'élection de l'archevêque de Reims[2] à laquelle il fait vraisemblablement allusion dans la *Summa* à la question *de simonia*, en ajoutant un détail inconnu jusqu'ici sur la tentative de simonie de Milon de Nanteuil, qui cherchait à corrompre les chanoines de l'église cathédrale de Reims pour devenir archevêque et évincer ses rivaux Philippe de Dreux, évêque de Beauvais, et Thibaut du Perche[3]; 2° l'élection de l'évêque d'Amiens qui provoqua un long procès au cours duquel une enquête fut menée par Robert de Courson et Robert d'Ableiges, le 9 janvier 1205, à Paris, sur l'état de santé du doyen du chapitre d'Amiens auquel on contestait son élection à l'épiscopat en raison de sa débilité[4] ; 3° l'élection de l'évêque de Troyes, sur laquelle Courson est chargé d'enquêter, ainsi que sur toutes les autres matières qui concernent soit les

---

[1] Bulles des 1er et 2 février 1206, Potthast, nos 2674 et 2678, et *Gallia Christiana*, t. VII, col. 508 et *Instr.*, col. 84 D. — Au sujet de ce remplacement de Langton par Courson, cf. *infra*, p. 79.

[2] Bulles du 10 janvier et du 6 juillet 1204, Potthast, nos 2085 et 2269.

[3] *Summa*, fol. 38 v° : « Unde ecclesia Remensis repulit adolescentem nobilem et offerentem illi redditus trium milium marcarum quos habebat jure hereditatis ut promoveretur in archiepiscopum. »

[4] Bulle du 2 mai 1205, Potthast, n° 2481.

élus, soit les élections[1] ; 4° l'élection de l'abbé de Saint-Martin de Troyes[2] ; 5° l'élection de l'évêque de Thérouanne[3], affaire dans laquelle il apparaît par la bulle du 29 janvier 1209[4] que Courson et son co-délégué, l'abbé de Saint-Victor, ont passé outre aux instructions pontificales ; l'abbé de Sainte-Geneviève, l'archidiacre de Paris et maître P. Peverel furent chargés de terminer l'affaire.

Robert de Courson fut en outre délégué par Innocent III pour relever l'évêque de Toul de la sentence d'excommunication qu'il avait encourue pour l'insouciance avec laquelle il avait administré son diocèse[5]. Il fut également chargé d'enquêter sur la parenté du comte de Nevers, Hervé de Donzy, et de sa femme Mahaut, fille de Pierre de Courtenay[6].

Il est encore désigné pour faire donner une prébende à Maître Philippe, par le chapitre de Saint-Omer qui s'y refusait[7].

Par la bulle du 23 février 1210[8], Courson reçoit, avec l'écolâtre et P. chanoine de Noyon, la mission d'apporter, sur la demande de Gautier, abbé de Corbie, des réformes au monastère, et ceci par deux fois. Les Cartulaires Blanc[9] et Noir[10] de Corbie ne font aucune mention de ces réformes.

Courson fut encore juge délégué dans les démêlés des comtes de Nevers et des abbés de Vézelay[11] ; son élection au cardinalat interrompit son rôle dans ce long procès ; Jean de Candeilles le suppléa[12] ; et, lors de sa légation en France, Courson s'occupera de nouveau de cette affaire[13].

Nous le voyons encore, en 1211[14] s'occuper de l'affaire du curé de Mussy dans le diocèse de Langres[15], accusé d'hérésie ; et enfin,

---

[1] Bulle du 19 mars 1206, POTTHAST, n° 2720.
[2] Bulle du 2 octobre 1206, POTTHAST, n° 2887.
[3] Bulle du 2 avril 1208, POTTHAST, n° 3362.
[4] POTTHAST, n° 3635.
[5] Bulle du 7 juin 1205, POTTHAST, n° 2534, et bulle du 16 avril 1206, POTTHAST, n° 2750.
[6] Bulle du 5 juillet 1205, POTTHAST, n° 2559.
[7] Bulle du 4 novembre 1206, POTTHAST, n° 2907.
[8] POTTHAST, n° 3916.
[9] Bibl. nat., ms. lat. 17758.
[10] Bibl. nat., ms. lat. 17759.
[11] Bulle du 13 novembre 1211, POTTHAST, n° 4332.
[12] Bulles du 30 mai 1212 et 12 avril 1213, POTTHAST, n°s 4514 et 4701. — Cf. *supra*, p. 74.
[13] Acte du 9 octobre 1213. Bibl. nat., fonds Baluze, t. 74, fol. 414 v° et 415. — Cf. *infra*, p. 93.
[14] Bulle du 17 mars 1211, POTTHAST, n° 4197.
[15] Mussy-sur-Seine, départ. de l'Aube, arrond. de Bar-sur-Seine.

une bulle perdue d'Innocent III dont il subsiste une trace dans la collection Baluze et dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale [1], nous apprend que Robert de Courson fut également chargé de régler un différend entre l'abbaye du Jard [2] et les religieuses de Tréhans. En février 1211 [3], les commissaires se réunirent pour juger l'affaire.

Un acte relatif à un conflit entre les monastères de Cercamp et de Saint-Martin-des-Champs au sujet des dîmes de Bouret, Saint-Hilaire et Frévent, émane encore de l'abbé, du prieur de Saint-Victor et de Robert de Courson, qualifiés de juges apostoliques [4]. C'est de la même façon que dans le procès entre l'abbaye de Saint-Denis et l'abbaye de Footel au sujet de leurs droits respectifs sur le prieuré d'Argenteuil, Robert de Courson remplacera Langton auprès de Simon, sous-chantre de Senlis, et du prieur de Saint-Victor, comme juge apostolique (1er février 1206-27 août 1207) [5].

Mentionnons encore que dans un procès entre l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés et Guillaume de Nogent, Robert de Courson fut chargé de donner une sentence définitive, avec le doyen du chapitre de Paris et maître Gautier Cornut, mais que ces deux derniers seuls rendirent la sentence, Courson s'étant excusé [6].

Courson fut encore délégué avec l'abbé de la Trappe, Adam, pour recevoir une déposition d'Ingeburge au sujet de ses rapports conjugaux avec Philippe-Auguste [7]. Robert de Courson y est nommé avec son titre de cardinal ; donc cette enquête remonte à la fin de 1211 ou au début de 1212, puisque Robert, nous le verrons, fut élevé au cardinalat vers le 15 mars 1212.

Un autre acte plus important nous montre encore Robert et l'archidiacre de Paris juges délégués en France par Innocent III

---

[1] Bibl. nat., coll. Baluze 51, fol. 183, et Bibl. nat., ms. lat. 5482, p. 81*bis*. — La bulle serait du 12 novembre 1210. Cf. la reconstitution du cartulaire du Jard que prépare M. Estournet. La Porte du Theil n'a pas connu cette délégation.

[2] Le Jard, abbaye d'Augustins fondée près de Melun (Seine-et-Marne) au diocèse de Sens, en 1171.

[3] Bibl. nat., ms. lat. 5482, p. 81*bis* v°.

[4] Depoin (J.), *op. cit.*, p. 258.

[5] Bulles des 1er et 2 février 1206, Potthast, nos 2674 et 2678, et *Gallia Christiana*, t. VII, col. 508, et *Instr.*, col. 84 D.

[6] Bulle du 13 décembre 1211, Potthast, n° 4346. — Original : Arch. nat., L 238, n° 75.

[7] Bulle du 9 juin 1212, Potthast, n° 4529.

« *super causis crucesignatorum* ». Cet acte homologue une transaction entre Saint-Martin-des-Champs et Dreux de Pantin[1].

C'est sans doute à ce titre de juge délégué sur les causes relatives aux croisés, que Courson est mêlé à un procès entre l'abbaye de Saint-Michel en Thiérache et Clérembault, chevalier, croisé[2]. Là, Courson et ses deux co-délégués, A. archidiacre de Paris, et R. chantre de Paris, se contente de déléguer à cette cause S. de Vallibus et Gilles de Hadion, chanoines de Laon, et de confirmer leur sentence. Et c'est à ce titre encore que Courson est chargé par Innocent III, en 1211, de permettre à Gautier d'Avesnes de remettre à plus tard l'exécution du vœu par lequel il s'engageait à prendre la croix[3].

Ces actes montrent l'importance du rôle que Courson joua comme juge délégué, et la permanence avec laquelle il fut chargé de cette fonction. Il convient d'insister tout spécialement sur l'acte de 1208 relatif à Saint-Martin-des-Champs[4], dans lequel Courson prend le titre de juge délégué, non pas à une simple affaire, mais à toutes les affaires qui concernent les croisés. Ceci annonce déjà sa prédication de la croisade de 1213 à 1215.

En dehors de ces missions officielles, Robert de Courson fut parfois choisi comme arbitre par les parties. En août 1206 (ceci n'a pas été connu par La Porte du Theil), il est arbitre dans une affaire qui intéresse de près l'abbaye de Corbie. Un différend s'étant élevé entre l'abbaye de Corbie et le monastère de Lihons, prieuré de Cluny, au sujet des maisons de Saint-Nicolas-du-Bois[5] et de Saint-Nicolas de Rigny[6], A*** prieur de Cluny constitue d'abord le prieur de Lihons procureur dans l'affaire[7]. Les parties adverses ne peuvent s'entendre devant les juges délégués Barthé-

---

[1] Original : Arch. nat. S 1364. n° 19. Edition : DEPOIN (J.), *Recueil de chartes et documents relatifs à Saint-Martin-des-Champs*, t. III, dans *Archives de la France monastique*, t. XVIII (Ligugé-Paris, 1917), pp. 262-263, n° 661.

[2] Cartulaire de Saint-Michel-en-Thiérache, Bibl. nat., ms. lat. 18375, pp. 139-140.

[3] Bulle du 11 décembre 1211, POTTHAST, n° 4345.

[4] DEPOIN (J.), *op. cit.*, p. 262.

[5] Non identifié.

[6] Saint-Nicolas de Rigny, départ. de la Somme, comm. de Jumel.

[7] Cartulaire Blanc de Corbie, Bibl. nat., ms. lat. 17759, fol. 99 v°-101 ; n° CXXIX. — Cf. pièce justificative I. — Nous avons trouvé une copie du *vidimus* et de la confirmation par les juges délégués, de la sentence des arbitres à la Bibl. nat., coll. Picardie 240, fol. 249.

lemy abbé de Saint-Aubert, Adam doyen et J. chanoine de Cambrai, et elles choisissent comme arbitres G[uillaume], archidiacre de Paris, maître Etienne (de Langton), chanoine de Paris, et maître Robert de Corcon (*sic*), chanoine de Noyon, avec cette réserve que le serment ne pourra être prêté que devant les juges délégués, et que, si une partie refuse la sentence des arbitres ainsi librement choisis, elle paiera trois cents marcs à l'autre [1]. L'abbé de Cluny acquiesce à cet accord dans un acte adressé aux trois arbitres choisis [2]. Les juges délégués y consentent également, mais rappellent aux arbitres que leur confirmation est indispensable et qu'elle seule donnera force exécutoire à la sentence que ceux-ci auront prononcée. Cet acte est adressé à l'archidiacre de Paris, à Robert de Courson et à Etienne, doyen de Troyes [3]. C'est qu'en effet Etienne de Langton s'était excusé de ne pouvoir prendre part au procès, en approuvant d'avance ce qui serait fait en son absence [4]. Cet acte, comme les précédents, n'est pas daté ; mais la sentence des arbitres date, nous le verrons, du 9 août 1206. Elle est sans doute peu postérieure à la lettre dans laquelle Langton s'excuse de ne pas participer à l'arbitrage ; et le motif de cette excuse est très vraisemblablement l'élection de Langton au siège archiépiscopal de Canterbury qui date de ces jours-là, puisque des bulles du 20 et du 21 décembre 1206, confirmant l'élection de Langton, y font allusion comme à un événement passé [5].

Enfin, le 9 août 1206, Robert de Courson et l'archidiacre de Paris rendent une sentence par laquelle les biens litigieux doivent être restitués par le prieur et le monastère de Lihons à l'abbé et au monastère de Corbie [6]. Le 20 août 1206, les juges ordinaires confirment la sentence [7]. Enfin, une bulle inédite d'Innocent III [8], datée du 24 février 1207 (n. s.), confirme la sentence des arbitres et des juges délégués.

Courson participera également en 1209-1210 au procès relatif aux Amauriciens. Césaire d'Heisterbach raconte longuement cette

---

1 Cartulaire cité, pièce CXXX. — Cf. pièce justificative II. — L'acte ne spécifie pas s'il s'agit de marcs d'or ou d'argent.

2 Cartulaire cité, pièce CXXXI. — Cf. pièce justificative III

3 Cartulaire cité, pièce CXXXII. — Cf. pièce justificative IV.

4 Cartulaire cité, pièce CXXXIII. — Cf. pièce justificative V.

5 POTTHAST, nos 2937, 2938, 2939, 2940.

6 Cartulaire cité, pièce CXXXIV. — Cf. pièce justificative VI.

7 Cartulaire cité, pièce CXXXV. — Cf. pièce justificative VII.

8 Cartulaire Blanc de Corbie, Bibl. nat., ms. lat. 17759, fol. 41 r°, et Cartulaire Noir de Corbie, Bibl. nat., ms. lat. 17758, fol. 166 v°. — Cf. pièce justificative IX.

affaire[1] d'après le texte de 1210 publié par Martène, puis par Denifle[2]. Un certain maître *Radulphus de Namutico* reçoit la visite de Maître Guillaume de Poitiers qui avait été maître à la Faculté des Arts et avait étudié pendant trois ans la théologie, et qui lui expose la doctrine des disciples d'Amaury. Maître Raoul lui demande les noms de ses amis, s'effraie de ces doctrines, du péril qu'elles font courir à l'Eglise, et s'avise d'un stratagème. Il se prétend envoyé à eux par une inspiration de l'Esprit-Saint, de façon à pouvoir les épier aisément. Il avertit aussitôt l'abbé de Saint-Victor, maître Robert et Frère Thomas, avec lesquels il va trouver l'évêque de Paris et trois maîtres en théologie, le doyen de Salzbourg, maître Robert de Korcui (*sic*, pour Courson), et maître Etienne. Ceux-ci conseillent à Raoul et à un autre prêtre de suivre les hérétiques dans les diocèses de Paris, de Langres, de Troyes et de Sens, durant trois mois. A leur retour, ils transmettent à l'évêque et aux trois maîtres les propositions et les noms des hérétiques, qui sont brûlés à Champeaux. Et les ossements de maître Amaury, l'instigateur de cette hérésie, mort depuis quelques années, furent déterrés et jetés au vent. Guillaume Le Breton[3] et le moine d'Auxerre[4] n'ajoutent guère à ce récit.

Ces événements datent de 1209 ou 1210. Le R. P. Théry, dans l'ouvrage qu'il a consacré à David de Dinant[5], a montré les différences considérables qui séparent David d'Amaury. Courson semble avoir connu l'un et l'autre, car nous l'avons vu s'occuper de l'accusation d'hérésie portée contre le curé de Mussy[6], dont la chronique de l'Anonyme de Laon fait un disciple d'Amaury[7], et, en outre, la proscription temporaire d'Aristote, qui apparaît dans l'acte de 1210 comme une conséquence des erreurs de David sera reprise en 1215, par Robert de Courson, légat.

Sans parler de sa contribution à la croisade contre les Albi-

---

[1] Césaire d'Heisterbach, *op. cit.*, p. 307.

[2] Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, p. 165. — Denifle (H.), *Chartularium universitatis parisiensis*. Paris, 1889, 4 vol. in-4°, t. I, pp. 70-71.

[3] *Œuvres de Rigord*, *op. cit.*, p. 230.

[4] *Roberti canonici S. Mariani Autissiodorensis chronicon*, éd. *M. G. H. Scriptores*, in-fol., t. XXVI, p. 276.

[5] Théry (G.), *Autour du décret de 1210 : I. — David de Dinant*, Le Saulchoir, 1925 (*Bibliothèque thomiste*, t. VI).

[6] Cf. *supra*, p. 76.

[7] *Chronicon universale Anonymi Laudunensis*, éd. Cartellieri et Stechele, Leipzig, Paris, 1909, p. 70.

geois, Courson s'est occupé fréquemment des hérésies, la *Summa* ne cesse d'y faire allusion ; la question XXIX sur le sacrement de l'Eucharistie semble dirigée entièrement contre eux [1]. Et c'est en grande partie par lui, par le moine d'Auxerre [2], et par Pierre des Vaux de Cernay [3] que nous connaissons le concile de 1201 tenu par Octavien au sujet de l'hérésie d'Evrard de Chateauneuf. Baluze a même transcrit tout un passage de la *Summa* de Robert de Courson relatif à cet événement [4], en renvoyant à l'édition des conciles de Labbe et à Pierre des Vaux de Cernay.

Il y a un très vif intérêt à retenir les noms des personnages avec lesquels Robert de Courson a été juge délégué. La liste de ses co-délégués nous fait pénétrer dans ce milieu parisien des années 1200-1210, milieu d'études théologiques et juridiques, milieu d'études puisque tous ces juges délégués, ou presque tous, sont maîtres ; milieu d'études théologiques, puisque plusieurs sont *legentes theologiam* ; juridiques, puisque tous sont assez versés dans le droit canonique pour contribuer à rendre une sentence dans un procès.

Or, nous avons vu Courson délégué aux côtés des maîtres de Noyon [5], et fréquemment avec des personnages de la province de Sens, et plus spécialement du diocèse de Paris : Hugues de Noyers, évêque d'Auxerre et Guillaume de Saint-Lazare, évêque de Nevers [6]; Simon, sous-chantre de Senlis et Bernoald, abbé de Saint-Marien d'Auxerre [7] ; Adam, abbé de la Trappe [8] ; Pierre de Corbeil, archevêque de Sens [9] ; Pierre de Nemours, évêque de Paris [10] ; G. « *maior*

---

[1] *Summa*, fol. 156 r° : « Quoniam quidam... per modernorum hereticorum scissuram in sacramento eucharistie multipliciter errant, de veritate tanti sacramenti... disserere... pro posse duximus. »

[2] Cf. Mansi, *Concilia*, t. XXII, col. 739-740.

[3] *Hystoria Albigensis* de P. des Vaux de Cernay, publiée pour la Société de l'Histoire de France par Pascal Guébin et Ernest Lyon, t. I, Paris, 1926, pp. 25-26.

[4] Bibl. nat., Fonds Baluze 7, fol. 234. — Baluze a transcrit ce passage d'après le ms. Bibl. nat., ms. lat. 3259, et non d'après le ms. Bibl. nat., ms. lat. 3203, qui provient cependant de la collection Baluze.

[5] *Magister P. canonicus noviomensis* et *Magister scolarum noviomensis*, affaire de Corbie, cf. *supra*, p. 76.

[6] Affaire de *Galterius*, curé de Mussy, cf. *supra*, p. 76.

[7] Affaire Saint-Denis contre Footel, cf. *supra*, p. 77.

[8] Bulle du 9 juin 1212, Potthast n° 4529. — Cf. *supra*, p. 77.

[9] Affaire du comte de Nevers et affaire de *Galterius*, curé de Mussy. Cf. *supra*, p. 76. — Pierre de Corbeil interviendra encore comme archevêque de Sens au sujet d'une décision prise par Courson au cours de sa légation. Cf. *infra*, p. 115.

[10] Affaire de Vézelay, cf. *supra*, p. 76, et *infra*, p. 93.

archidiaconus parisiensis »[1]; A., archidiacre de Paris[2]; R., chantre de Paris[3]; Hugues Clément, doyen du chapitre de Paris[4]. Mais Courson est encore plus spécialement lié avec les religieux de Saint-Victor : Jean le Teutonique, abbé de Saint-Victor[5]; Gilles, prieur de Saint-Victor[6]; maître R., pénitentier de Saint-Victor[7].

Enfin, Courson est mêlé au milieu universitaire parisien, aux côtés d'Adam de Perseigne[8], de Robert d'Ableiges[9], de Langton[10], avec lequel il prêchera plus tard la croisade, en même temps que Jacques de Vitry, comme l'atteste la *Vita Sancti Stephani Langton* de Mathieu de Paris[11]. Un sermon anonyme[12] montre en outre que Jacques de Vitry, Olivier de Cologne et Robert de Courson ont tous trois prêché la croisade en Frise. Ce sermon fait sans doute allusion aux prédications de 1214-1215-1216, auxquelles Courson participa en effet dans ces pays. Cet Olivier de Cologne n'est autre qu'Olivier le Scolastique (maître Olivier, scolastique de Cologne) dont nous possédons les relations de la cinquième croisade[13].

En effet, l'épisode de l'apparition des trois croix dans le ciel durant sa prédication, épisode raconté dans le sermon cité, se retrouve dans Césaire d'Heisterbach[14] attribué plus précisément à

Affaire de l'évêque de Toul, cf. *supra*, p. 76, et affaire de Corbie contre Lihons, cf. *supra*, pp. 78-79.

[2] Cf. affaire du Jard contre Tréhans, *supra*, p. 77. Il s'agit peut-être de Adam, cf. *Chartularium ecclesie parisiensis*, *op. cit.*, t. I, p 143, et affaire de Saint-Martin-des-Champs, cf. *supra*, p. 78.

[3] Affaire Saint-Michel en Thiérache, cf. *supra*, p. 78.

[4] Affaire de l'élection de Thérouanne, cf. *supra*, p. 76. — Identifié dans *Chartularium ecclesie parisiensis*, *op. cit.*, t. IV, p. 215.

[5] Affaires de Saint-Omer et de Vézelay, cf. *supra*, pp. 76. — Nous n'avons trouvé aucune allusion relative à Courson dans les sermons de Jean le Teutonique, Bibl. nat. ms. lat. 14525.

[6] Affaire Saint-Denis contre Footel, cf. *supra*, p. 77.

[7] Affaire de l'évêque de Toul, cf. *supra*, p. 76, et affaire de Saint-Martin-des-Champs, cf. *supra*, p. 77.

[8] Affaire de l'élection de Reims, cf. *supra*, p. 75.

[9] Affaire de l'élection d'Amiens, cf. *supra*, p. 75.

[10] Affaire de Saint-Denis contre Footel, cf. *supra*, p. 77

[11] *Vita Sancti Stephani Langton*, éd. *M. G. H. Scriptores*, in-fol., t. XXVII, pp. 442-443.

[12] Bibl. nat., ms. lat. 14470, fol. 282 r°.

[13] Olivier de Cologne, *Epistolae X*, édité par Hoogeweg, dans *Litterarisches Verein*, CCII, pp. 285-316.

[14] Césaire d'Heisterbach, *op. cit.*, t. I, pp. 181; 191. — Cf. aussi la lettre d'Olivier de Cologne dans Martène, *Amplissima collectio*, *op. cit.*, t. I, p. 1115.

Olivier le Scolastique, auteur sous le nom duquel nous sont parvenues les lettres sur la cinquième croisade. Une bulle d'Innocent III nous apprend par ailleurs qu'Olivier, écolâtre de Cologne, demeurait à Paris en 1207 [1]. Ceci précise la biographie jusqu'ici peu connue de l'auteur d'une source excellente de l'histoire de la cinquième croisade. Il est intéressant de voir Robert de Courson sans cesse aux côtés de personnages appartenant au clergé de la province de Sens et plus spécialement du diocèse de Paris, de le voir lié avec l'abbaye de Saint-Victor, dont la réputation de sainteté était très élevée à l'époque, où le saint homme qu'était Maurice de Sully s'était fait transporter, sentant venir la mort [2], et dont Prévostin faisait l'éloge [3] ; de le voir lié enfin avec des personnages tels que Etienne Langton, Jacques de Vitry et Olivier le Scolastique ; il retrouvera ces deux derniers à la croisade de 1218.

II

Courson cardinal et légat

I. *Elévation au cardinalat*

Nous avons vu déjà quelques aspects de l'activité de Courson. La récompense de cette activité sera sa promotion au cardinalat. Nous examinerons tout d'abord à quelle date Robert de Courson reçut cette dignité, puis comment, le 19 avril 1213, il fut chargé d'une légation en France et, après avoir suivi son itinéraire d'aussi près que possible, nous chercherons si ses réformes annonçaient celles du IVe concile de Latran. Enfin, nous le suivrons, disgrâcié, à ce concile.

Déjà, Robert de Courson avait failli être élevé à la dignité de patriarche de Constantinople. En vue de remplacer Thomas, patriarche de Constantinople, les chanoines avaient élu le doyen du chapitre ; mais, à cause de l'opposition armée des chanoines vénitiens de ce chapitre, l'élection ayant été annulée, tous avaient proposé à Rome trois noms, parmi lesquels Innocent III n'avait

---

[1] Bulle du 26 mars 1207. Potthast, n° 3063.
[2] *Summa*, fol. 169 v°.
[3] Lacombe (G.), *op. cit.*, p. 45.

qu'à choisir : l'évêque de Crémone, Pierre, cardinal prêtre au titre de Saint-Marcel, et Robert de Courson, chanoine de Paris. Mais Innocent III répondit à ces propositions que les chanoines devaient s'assembler pour élire eux-mêmes leur patriarche [1] et leur choix se porta sur Gervais, archevêque d'Héraclée [2].

La Porte du Theil a heureusement déterminé la date à laquelle Courson fut élevé au cardinalat. La bulle du 9 juin 1212 contient l'expression : *magister Robertus de Courson nunc tituli Sancti Stephani in Celio Monte presbyter cardinalis* [3], expression qui montre, dit La Porte du Theil, qu'à cette date de juin 1212, Courson était depuis peu cardinal.

Eubel groupe en sept promotions les cardinaux créés par Innocent III [4] ; trompé par la première souscription de Robert de Courson au bas des bulles pontificales, souscription qui ne date que de 1216, Gams range Courson dans la septième promotion, celle de mars 1216 ; en réalité, puisqu'en juin 1212 une bulle lui donne déjà le titre de cardinal, il faut le placer dans la sixième promotion, celle de 1212, dont les premières souscriptions datent du 15 mars 1212 (cf. Eubel, *op. cit.*, p. 4 ; *Angelus, diac. s. Adriani* [*subscr. 15 mars 1212*], *Joannes de Colunna* ... [*subscr. 15 mars 1212*], *Petrus Duacensis* ... *idem*). Seuls, Robert de Courson et Stephanus de Ceccano, ont souscrit beaucoup plus tard. Il est donc probable que Robert de Courson et tous les cardinaux créés en 1212, l'ont été un peu avant le 15 mars [5].

---

[1]. Bulle du 5 août 1211, Potthast, n° 4297.

[2] Eubel (C.), *Hierarchia catholica medii aevi*, Munster, 1913, in-fol., p. 205.

[3] Enquête sur Ingeburge et Philippe-Auguste par R. de Courson et l'abbé de la Trappe, cf. *supra*, p. 77.

[4] Gams, *Series episcoporum*, Ratisbonne, 1873, p. 4.

[5] La date de la mort du précédent titulaire du titre de Saint-Etienne au Mont Celius aurait pu nous renseigner sur la date à laquelle Courson fut créé cardinal. Mais Jean, prédécesseur de Courson, a souscrit une bulle pour la dernière fois le 1er février 1208 (cf. Gams, *op. cit.*, p. 3). Il est mort probablement peu après et le titre a dû rester vacant jusqu'à 1212 — car aucun autre personnage ne posséda ce titre dans l'intervalle —. Notons que le chanoine U. Chevalier dans sa *Bio-Bibliographie*, 2e édition, Paris, 1905-1907, 2 vol. in-4°, t. II, p. 3699, mentionne un « Pierre cardinal prêtre de Saint-Etienne in *Cœlio Monte* » avec cette seule indication : 1214 (déc. 7). L'erreur du chanoine Chevalier provient de ce que l'acte du 7 décembre 1214, par lequel Courson convoque un concile à Montpellier est publié dans Mansi (*Concilia*, t. XXII, p. 935), avec la faute : *P. tituli Sancti Stephani* etc. C'est cette faute qui a provoqué l'erreur que nous mentionnons ; et cette faute se trouve déjà dans la

Nous avons recherché en vain dans les archives de Saint-Etienne du Mont Celius des manifestations de l'activité de Robert de Courson. Kehr[1] indique que les archives de Saint-Etienne du Mont Celius se trouvent au Collegio Germanico (Via San Nicolo da Tolentino). Ces archives, versées depuis à l'*Archivio Vaticano*, ont été enfin remises à la Bibliothèque Vaticane, mais ne contiennent aucun acte émané de Robert de Courson[2].

Le premier texte que nous possédions sur Robert de Courson cardinal est, outre la bulle du 9 juin 1212 (Potthast, n° 4529) qui nous apprend sa récente promotion au cardinalat, la bulle du 19 avril 1213 qui annonce son départ pour la France comme légat.

Il est probable qu'il est allé à Rome en mars 1212 pour recevoir le chapeau de cardinal. De mars 1212 à avril 1213, nous n'avons aucun renseignement sur lui. Il n'est guère probable qu'il ait alors séjourné à Rome, puisqu'aucune bulle n'est alors souscrite par lui. Il nous a été impossible de savoir ce qu'il fit pendant cette année. Nous savons seulement qu'il devait être à Rome vers le moment où il fut chargé de la légation, car une bulle nous apprend qu'Innocent III l'a chargé d'écouter les doléances du prévôt de l'abbaye de Marbach. Les termes de la bulle ne laissent guère de doute sur ce fait que Robert était alors à Rome[3].

II. *Histoire de la légation*

Le 19 avril 1213, Innocent III décide de convoquer un concile œcuménique dont il fixe la date au mois de novembre 1215. Innocent III réunit ce concile dans un double dessein : recouvrer

---

copie conservée à la Bibl. Nat., coll. Languedoc Bénédictins, t. 78, fol. 160. Baluze dans son édition des *Concilia Galliae Narbonensis*, Paris, 1668, p. 38, ne l'a pas évitée. Cette erreur s'explique du fait que la confusion paléographique de la lettre P et de la lettre R est très facile et très fréquente.

[1] Kehr (P. F.), *Regesta Pontificum Romanorum — Italia pontificia*, vol. I : *Roma*, Berlin, 1906, in-4°, p. 42.

[2] Mgr Pelzer et Mlle Suzanne Vitte ont bien voulu faire des recherches qui, n'ayant donné aucun résultat, ne nous ont pas engagé à nous rendre à Rome.

[3] Potthast, n° 4692, 6 avril 1213 : « Accedentibus ad sedem apostolicam dilectis filiis R. preposito Marbacensi et Henrico procuratore Marbacensis ecclesie, dilectum filium Robertum tituli Sancti Stephani in Celio Monte... concessimus auditorem. »

la Terre Sainte et réformer l'église universelle[1]. Pour le préparer, il décide d'envoyer des légats dans chaque province[2].

Une autre bulle envisage plus spécialement la prédication de la croisade pour la Terre Sainte, supplie chacun de donner ce qu'il peut, règle les conditions dans lesquelles il est permis de s'engager, quelles indulgences on peut accorder aux croisés, et ordonne la récitation de prières spéciales pour la croisade. Enfin, Innocent III achève en désignant les légats chargés de veiller à l'accomplissement de ces préceptes dans chacune des provinces auxquelles est adressée cette bulle[3].

On peut comprendre l'intérêt capital de ces deux actes ; ils contiennent toute la préparation de la réforme du IVe concile de Latran, et ils montrent une fois de plus les efforts constants de la politique d'Innocent III pour recouvrer la Terre Sainte.

La seconde de ces bulles offre un intérêt plus spécial pour le biographe de Courson. Le texte du registre indique bien les provinces auxquelles elle fut adressée, mais ne donne ni la date de la bulle, ni le nom du légat désigné pour chaque province[4].

Or, une copie de l'exemplaire de cette bulle, destiné à la France, est conservé à la bibliothèque de l'Arsenal dans un manuscrit du XIIIe siècle. Et le légat chargé de l'exécution des plans d'Innocent III relatifs à la prédication de la croisade, premier « objectif » du futur concile de Latran, y est clairement nommé, c'est Robert de Courson[5].

---

[1] POTTHAST, n° 4706 : « ...ad recuperationem ... terre sancte ac reformationem universalis ecclesie ... — ad extirpanda vitia et plantandas virtutes, corrigendos excessus et reformandos mores, eliminandas hereses, et roborandam fidem, sopiendas discordias, et stabiliendam pacem, comprimendas oppressiones, et libertatem fovendam, inducendos principes et populos christianos ad succursum terre sancte tam a clericis quam a laicis impendendum. »

[2] POTTHAST, n° 4706 : « disposuimus interim per viros prudentes in singulis provinciis plenius explorare que apostolice provisionis limam exposcunt, et premittere viros idoneos ad terre sancte negotium procurandum. »

[3] POTTHAST, n° 4725.

[4] MIGNE, *Patrologie latine*, t. CCXVI-CCXIX, *Innocentii III Opera*, t. III, p. 281. — POTTHAST, n° 4725.

[5] Bibl. Arsenal ms. 769, fol. 120. — Copie du XVIIIe siècle : Bibl. nat., ms. 14615, fol. 266 : « Ad hec igitur exsequenda, dilectum filium nostrum Robertum tituli Sancti Stephani in Celio monte presbyterum cardinalem, apostolice sedis legatum, virum utique probate honestatis et fidei, destinamus, qui, ascitis secum viris providis et discretis, auctoritate nostra statuat et disponat quecunque ad hoc negotium promovendum, viderit

Une autre bulle[1], la bulle *Pium et sanctum* (édit. Migne, *op. cit.*, t. III, p. 822) est ensuite adressée par Innocent III à chacun des légats (et non plus « *Universis Christi fidelibus* » etc...) chargés de veiller, dans chaque province, à la préparation du concile œcuménique. Un exemplaire en est envoyé à Courson et lui renouvelle les prescriptions contenues dans les deux bulles précédentes.

Une version un peu différente de cette bulle *Pium et sanctum* est envoyée aux archevêques, evêques, abbés et prieurs du royaume de France, et non plus seulement, comme la bulle du manuscrit de l'Arsenal, *Universis Christi fidelibus per regnum Francie constitutis*, pour leur annoncer l'arrivée du légat Robert de Courson.

La bulle *Ut efficacius* complète la bulle *Pium et sanctum* sur deux points ; adressée à Robert de Courson, elle l'autorise à donner des indulgences aux croisés pour diminuer leurs pénitences et elle lui laisse les mains libres quant aux décisions à prendre au sujet des tournois[2]. Ces deux points ont en effet préoccupé Courson durant sa légation.

Enfin Innocent III expédie à Philippe-Auguste, à son fils Louis et à la femme de ce dernier, des lettres accréditant le légat auprès d'eux[3].

La date de la légation a inquiété La Porte du Theil, car les bulles qui s'y rapportent ne portent pas de date, croyait notre auteur.

Notons d'abord les rapports étroits, que n'a pas remarqués La Porte du Theil, entre la bulle du 19 avril portant convocation du concile œcuménique (Potthast n° 4706) et les bulles suivantes (n°s 4725-4727-4711-4712) désignant Courson comme légat pour la France. En effet, Courson reçoit la mission de préparer ce Concile par sa légation « *in partibus gallicanis* » de même que ses collègues Olivier de Cologne, l'évêque de Ratisbonne, l'abbé de Villiers, l'archevêque d'Upsal, l'archevêque de Lund, maître Philippe d'Oxford, etc. en étaient chargés, chacun pour une province déterminée.

En outre, si ces bulles ne portent pas, au registre, une date explicite, notons que dans le registre XVI du pontificat d'Innocent III, elles se trouvent enregistrées entre la bulle du 19 avril

---

expedire, faciens que statuerit in singulis diocesibus per viros idoneos ad hoc specialiter deputatos, fideliter ac sollicite procurari... »

[1] Potthast, n° 4727.

[2] Potthast, n° 4711 ; Migne, III, 827.

[3] Potthast, n° 4712 ; Migne, III, 827.

qui convoque le Concile (et dont la date est certaine) et une bulle du 26 avril [1]. Sans doute, le registre ne suit pas un ordre chronologique rigoureux ; mais les rapports étroits entre la bulle du 19 avril convoquant le concile et les bulles suivantes dont l'objet est de le préparer, nous inclinent à penser que le registre, cette fois, a suivi l'ordre chronologique et que la date de ces bulles doit être placée entre le 19 et le 26 avril 1213.

Enfin, une dernière critique nous permet de fixer la date de ces bulles nommant Courson légat, au 19 avril. En effet, nous constatons que les bulles qui suivent, dans le registre, la bulle datée du 19 avril, ne sont pas absolument dépourvues d'indication de date. Elles portent, en effet, la mention *Datum* (la bulle n° 4725 de Potthast, dans la copie que nous avons trouvée à la bibliothèque de l'Arsenal porte même la mention *Datum Laterani*). Cette mention *Datum* — le fait est courant dans les registres pontificaux — indique tout simplement que la bulle a été donnée le jour où fut donnée la bulle qui la précède dans le registre. C'est l'équivalent, l'abrégé du *Datum ut supra*.

Voici donc déterminée de façon certaine la date de départ de la légation de Courson et la nature de sa mission.

Cette mission nous en comprenons l'importance, nous en devinons les répercussions, en considérant le nombre des chroniques qui en font mention : la chronique toujours bien informée d'Aubry de Trois Fontaines la place exactement en 1213 [2], — les *Annales* de Renier dont l'exactitude ne nous étonne pas, si nous songeons que Renier était lié avec Olivier de Cologne, ami, nous l'avons vu, et nous le verrons plus précisément encore, de Robert de Courson, et chargé comme lui de préparer le IV[e] Concile de Latran en Frise [3], — le *Sigeberti auctuarium Mortui Maris* [4], — et aussi la chronique de Saint-Médard de Soissons [5].

---

[1] Cf. LUCHAIRE (A.), *Les registres d'Innocent III et les Regesta de Potthast*, dans *Bibliothèque de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris*, tome XVIII, *Troisièmes mélanges d'histoire du moyen âge*, p. 81, où ces bulles sont signalées aux fol. 142-144 v° du registre, entre les bulles du 19 et du 26 avril.

[2] *Ex chronico Alberici monachi Trium Fontium*, éd. *M. G. H. Scriptores*, t. XXIII, p. 898 (50).

[3] *Reineri Annales*, éd. *M. G. H. Scriptores*, t. XVI, p. 667.

[4] *Sigeberti auctuarium Mortui Maris*, *M. G. H. Scriptores*, t. VI, p. 467 (29) : « Nam legatus romanus Gallie fines ingressus copiosam multitudinem in crucifixi nomine crucesignavit, cuius multitudinis numerum solius Dei scientia colligit. »

[5] *Chronicon S. Medardi abbatiae Suessionensis*, dans ACHERY (L. d'), *Spicilegium*, éd. 1723, t. II, p. 490.

Quant à la chronique de Savigny [1], elle place en 1214 l'arrivée de Courson. La chose s'explique par ce fait que Courson s'est rendu en Bretagne, au cours de sa légation, en janvier 1214, et que l'abbaye bénédictine de Savigny se trouve dans l'arrondissement de Mortain (Manche). Ainsi, le chroniqueur de Savigny a pu ne connaître la légation de Courson que par son passage dans le pays.

L'anonyme de Reims [2] repousse à 1215 la légation de Courson. Mais sa chronologie n'est pas sûre ; il écrivit seulement en 1260 [3], ce qui toutefois n'ôte aucune valeur au détail savoureux qu'il donne sur Courson :« *Roberz de Courson... estoit Anglois, preudons et bevoit voulentiers, si font maint preudom* », car une tradition de ce genre peut se transmettre aisément, ne s'invente pas et n'est pas sujette aux mêmes inexactitudes que des dates.

Quant à la chronique de Tours [4], elle place en 1215 l'arrivée en France de Courson : encore une fois, songeons à la date à laquelle Courson passera à Tours (1er décembre 1214) et cette constatation explique dans une certaine mesure l'erreur du chroniqueur.

*
* *

Robert de Courson, nous l'avons vu, était à Rome en avril, au moment où la bulle d'Innocent III le chargea de la légation en France. Nous pouvons penser qu'il ne tarda pas à rejoindre le pays où l'appelait sa légation.

Mais le premier acte qui nous le montre dans l'exercice de sa légation date seulement de juillet 1213 [5] ; en août 1213, un acte émané de lui le signale à Melun [6].

Il semble normal que, venant de Rome, Courson se soit d'abord dirigé vers Paris. Les bulles envoyées par Innocent III

---

[1] *Ex chronico Savignacensis monasterii*, dans *Historiens des Gaules*, t. XVIII, p. 352 A.

[2] *Ex historiis Anonymi Remensis* dans *M. G. H. Scriptores*, t. XXVI, p. 531.

[3] *Ex historiis*, *op. cit.*, p. 524 (introduction critique).

[4] SALMON (A.), *Recueil de chroniques de Touraine*, Tours, 1854, *Chronicon turonense abbreviatum*, p. 194.

[5] Témoignages reçus sur l'ordre de R. de Courson, légat apostolique, au sujet de la parenté entre Philippine, fille de Henri comte de Champagne et Erard de Brienne. — Cf. ARBOIS DE JUBAINVILLE (H. D'), *Histoire des ducs et comtes de Champagne*, t. V. *Catalogue des actes*, Paris, 1863, n° 824.

[6] ARBOIS DE JUBAINVILLE (H. D'), *op. cit.*, n° 827.

à Philippe-Auguste, à son fils Louis et à Blanche, pour accréditer le légat auprès d'eux, exigent, semble-t-il, que Courson se soit dirigé d'abord vers Paris. Et, dès juillet, nous le verrons s'éloigner peu à peu de la région parisienne.

C'est donc à Paris, vers le mois de juin, que commence la légation de Robert de Courson. Nous savons dans quel esprit il l'entreprit. Pierre des Vaux de Cernay dit expressément que Robert arriva en France dans le seul dessein de prêcher la croisade en Terre Sainte, et qu'il détourna même de la croisade contre les Albigeois les prédicateurs qui s'y employaient[1]. Au reste, le titre qu'il prend dans chacun des actes qu'il expédie durant sa légation est très clair : *Robertus, servus crucis Christi*. Olivier le Scolastique, chargé des mêmes fonctions en Frise, prend aussi le titre de : *servus emptitius crucis*[2].

Le premier souci de Courson fut sans doute de réunir le concile de Paris. Une chronique prétend que Courson réunit un Concile à Reims avant d'en réunir un à Paris. Nous n'avons pu retrouver aucune trace de ce concile, signalé par cette seule chronique[3].

Ce concile de Paris a été édité par Mansi[4] sous l'année 1212. Nous ignorons pourquoi cette date a été choisie, car les deux manuscrits que nous en connaissons, le manuscrit d'Anchin (aujourd'hui bibl. de Douai, ms. 351) et le manuscrit de Saint-Victor (aujourd'hui bibl. de l'Arsenal, ms. 769, et copie du XVIII[e] siècle à la Bibl. nat., ms. lat. 14516) ne portent pas de date. Il est probable que le manuscrit dont Labbe et Cossart, et Mansi à leur suite, se sont servis pour l'édition du concile, manuscrit dont nous n'avons plus la trace, portait cette date de 1212. Mais cette date est inadmissible, puisque le concile commence par ces

---

[1] *Hystoria Albigensis* de P. des Vaux de Cernay, publiée pour la Société de l'Histoire de France par Pascal Guébin et Ernest Lyon, t. II, Paris, 1930, p. 129, § 439 : « [R. de Corceone] legatus veniens in Franciam, ... cepit discurrere per Franciam, ... concilia celebrare, predicatores instituere, modisque omnibus terre sancte negotium promovere ; predicatores quoque illos qui laborabant pro negotio fidei contra hereticos sepedictos eidem negotio abstulit et fecit eos pro terre sancte negotio predicare. »

[2] Migne, *Patrologie latine*, CCXVII, col. 238.

[3] *Chronicon vetus S. Trinitatis de Monte Rothom* : « celebrato concilio primum Remis, deinde Parisiis », édit. Chéruel (A.), *Normannie Nova Chronica*, dans *Mémoires de la Société des Antiquaires de Normandie*, XVIII, 3, 185. Tirage à part, Caen, 1850, p. 18.

[4] Mansi, *Concilia*, t. XXII, pp. 817-854.

mots : *Cum ex iniuncto legationis officio*, qui indiquent nettement qu'alors Courson est investi de la charge de légat, qu'il ne reçut qu'en avril 1213. Un chiffre a pu être aisément oublié par le scribe dans la date de MCCXIII, dans le manuscrit utilisé par Labbe et Cossart ; et puisque dès juillet de la même année Courson est en Champagne[1], c'est donc, sans doute, vers juin 1213 que se tint le Concile de Paris. Les prescriptions de Courson y préparent directement les réformes du Concile de Latran, comme nous le verrons plus tard en examinant les résultats de la légation de Courson.

Le concile terminé, Courson se rend en Champagne et en Brie.

La première affaire dont il semble s'être occupé après la réunion du concile de Paris est l'empêchement de mariage entre Philippine, fille de Henri, comte de Champagne, et Erard de Brienne. En vertu de sa légation, il ordonne aux abbés de Montiéramey, de Vauluisant et de Quinçay de faire une enquête sur le degré de parenté de ces deux personnes (juillet 1213)[2].

Une lettre de l'abbé de Preuilly, datée du 15 août 1213 établit ensuite que Robert avait chargé cet abbé de fournir un supplément d'information en recevant la déposition de Gérard Eventé sur le degré de consanguinité de Philippine et d'Erard[3].

Enfin, par un dernier acte, d'août 1213, Robert de Courson, à Melun, établit une fois pour toutes que le degré de consanguinité des personnes en question empêche leur mariage[4].

On sait que l'objet de cette enquête était d'empêcher Erard de Brienne d'épouser Philippine, fille de feu Henri comte de Champagne, et de ruiner ainsi ses prétentions au comté de Champagne[5]. A cette fin, Robert de Courson, en octobre, fait une enquête afin de savoir si Philippine est fille légitime ou bâtarde de Henri II[6].

Une bulle d'Innocent III nous apprend que Courson s'est rendu à Sens pour apaiser un conflit entre l'église de Saint-Pierre

---

[1] Cf. *supra*, p. 89 et n. 5.

[2] Arbois de Jubainville (H. d'), *op. cit.*, t. V, n° 824. — Migne, *Patrol. lat.*, t. CCXVIII, *Innocentii III opera*, t. III, p. 979.

[3] *Chartes et documents... de Preuilly*, édition Catel (A.) et Lecomte (M.), Montereau, 1927, n° 183, p. 124.

[4] Arbois de Jubainville (H. d'), *op. cit.*, t. V, n° 827.

[5] Arbois de Jubainville (H. d'), *op. cit.*, t. IV, 1re partie, pp. 110 sqq.

[6] Arbois de Jubainville (H. d'), *op. cit.*, t. V, n° 832.

le Vif et la commune de Sens. Ses décisions ne furent pas exécutées, et, comme les affaires de Terre Sainte absorbaient trop son activité pour qu'il pût s'occuper utilement de cette cause, Innocent III charge, le 13 novembre 1213, l'abbé de Saint-Pierre d'Auxerre et le doyen de Troyes, de les faire exécuter[1]. La date du séjour de Courson à Sens remonte donc au mois d'août, environ, car nous devons songer au temps qui fut nécessaire à l'église de Saint-Pierre le Vif pour porter ses plaintes au Saint-Siège.

Le 26 juillet 1214, sur l'ordre du légat, trois membres du chapitre d'Auxerre adjugent la dîme de Socre, possédée injustement par Jehan de Perrucheto, chevalier, à l'abbaye de Saint-Marien. Cette subdélégation a sans doute été confiée par Courson aux trois chanoines d'Auxerre, au temps où il était dans la région, c'est-à-dire vers ce même mois d'août 1213[2].

L'objet principal de la légation de Courson était de prêcher la croisade en Terre Sainte. Il semble que Courson ait été préoccupé avant tout de remplir cette mission, et cela ne nous étonne pas du disciple de Foulques de Neuilly.

En effet, le 9 septembre 1213, Jean sans Terre, à York, écrit à Robert de Courson pour lui dire qu'il a bien reçu ses envoyés : frère Robert d'Ourscamps, frère Guillaume de Montanis, frère Jean de Pontigny, chargés de s'entendre avec le roi d'Angleterre pour préparer une action commune franco-anglaise en vue de la croisade en Terre Sainte[3].

Nous savons, par la lettre de Jean sans Terre, que Courson avait écrit dans le même sens à Langton, que ce dernier avait communiqué cette lettre au roi qui lui avait fixé un rendez-vous, ainsi qu'aux évêques, pour discuter de cette action concertée et envoyer des courriers à Courson[4]. Mais cette réunion ne semble pas s'être tenue, et d'ailleurs le ton de la lettre de Jean sans Terre n'est pas très encourageant.

---

[1] Potthast, n° 4848.

[2] *Recueil de pièces pour faire suite au Cartulaire général de l'Yonne*, publié sous la direction de M. Quantin, Auxerre, Paris, 1873, n° 150.

[3] *Rotuli Litterarum Clausarum*, Londres, 1833, t. I, p. 165 a.

[4] « Mandavimus statim eidem Archiepiscopo [Cantuariensi] et episcopis et aliis magnatibus, ut nobis ad certum locum occurrant nobiscum locuturi, ubi providebimus, Deo volente, quod nuncios pro negocio unde nobis mandastis, ad vos mittere debeamus ; vestram igitur paternitatem rogamus attencius quatinus, si idem negocium ita necessarium fore videritis, ad communem utilitatem et terre sancte subsidium sicut nobis significastis, interim cum Rege Francie de predicto negocio cum diligencia loquamini. »

C'est la première fois que nous voyons s'établir des relations entre Jean sans Terre et Robert de Courson ; et ces relations, malgré le peu d'empressement avec lequel Jean répond aux sollicitations du légat, ne laissent pas d'être empreintes d'une certaine sympathie : *Venerabili patri in Christo et amico karissimo R.* écrit Jean sans Terre, et l'on est en droit de penser que la formule : *amico karissimo* n'est pas une banale et protocolaire clause de chancellerie.

Peu après, au moment où le long conflit entre Jean sans Terre et la Papauté s'apaise enfin, par la fameuse inféodation du royaume d'Angleterre au Saint-Siège, Innocent III enjoint à Courson de ne plus lancer de sentence d'interdit *in cismarinam terram ipsius* [*regis Anglie*], c'est-à-dire sur les terres continentales du roi d'Angleterre, sur lesquelles Courson, légat *ad partes gallicanas*, c'est-à-dire pour la France du nord [1], étendait cependant son autorité (28 octobre 1213) [2].

Robert de Courson ne semble pas durant tout ce temps avoir quitté la Champagne et les confins de la Bourgogne. Le 9 octobre, il est à Ligny-le-Châtel [3]. Il s'occupe de régler le différend des abbés de Vézelay et des comtes de Nevers, auquel il avait été mêlé, on s'en souvient, comme juge délégué. L'accord entre ces parties, proposé par le Saint-Siège le 12 avril 1213 [4] et accepté par elles [5], est sanctionné par le serment que ces parties prêtent entre les mains de Robert de Courson et par lequel ils jurent de l'observer (Ligny-le-Châtel, 9 octobre 1213, en la fête de saint Denis) [6]. Innocent III ratifie l'accord le 2 janvier 1214 [7].

A Troyes, quelques jours plus tard, il règle le différend sur-

---

[1] Cf. *Hystoria Albigensis* de P. des Vaux de Cernay, publiée pour la Société de l'Histoire de France par Pascal Guébin et Ernest Lyon, t. II, Paris, 1930, pp. 204, 207 et passim.

[2] Potthast, n° 4828.

[3] Ligny-le-Châtel, départ. de l'Yonne, arrond. d'Auxerre.

[4] Potthast, n° 4704.

[5] Bibl. nat., fonds Baluze, t. 74, fol. 414 : acte de Gautier, abbé de Vézelay, consentant à cet accord et vidimant l'acte par lequel Hervé comte de Nevers et Mathilde sa femme y consentent également.

[6] Bibl. nat., fonds Baluze, t. 74, fol. 414 v° et 415 (extraits du fol. 14 du Registre 4 de la Chambre des comptes de Nevers disparu. Cf. Stein (H.), *Bibliographie des cartulaires*, Paris, 1907, n° 2716). — Noter que Baluze donne la date M°CC°XXX°, qui est impossible. La confusion est trop aisée entre *tredecimo* et *decimo tertio* pour qu'un scribe ne l'ait commise en transcrivant la date.

[7] Potthast, n° 4870.

venu entre la comtesse Blanche de Champagne et des croisés qui avaient causé quelque dommage à des fiefs relevant d'elle. Une bulle avait été adressée, le 9 août, par Innocent III à son légat à ce sujet, lui laissant les mains libres pour régler l'affaire [1]. Robert de Courson vidime cette bulle à Troyes, le 22 octobre et décide que la comtesse de Champagne rendra justice en sa cour à ceux qui se plaignent des dommages qui leur ont été causés, dérogeant ainsi au privilège des croisés de relever du for ecclésiastique [2].

Enfin, vers la même date, Courson menace d'excommunication quiconque troublera la comtesse Blanche dans la possession de ses terres, car, dit-il, il lui appartient de défendre la veuve et l'orphelin [3].

C'est peut-être vers cette époque que Courson se rendit à Saint-Quentin. Colliette l'affirme sans en donner de raisons [4] ; en tous cas, nous savons qu'il y prit des mesures financières pour subvenir aux besoins de la croisade [5], que, le 13 avril 1214, Courson ordonnait la division de la ville de Saint-Quentin en neuf paroisses, et comme nous le verrons s'éloigner de la Champagne et du Vermandois vers décembre 1213, pour arriver le 19 décembre à Ourscamps et se diriger de là vers la Normandie et la Bretagne, d'où sont datées ses lettres sur la division de la ville en neuf paroisses, nous pouvons supposer que Courson passa à Saint-Quentin à la fin de novembre ou en décembre.

De Saint-Quentin, Courson se dirige sur Arras ; d'où, peu après le 1er décembre (*post Kalendas dec.*) [6], il expédie un acte instituant des écoles à Dijon. Cet acte, comme tant d'actes émanés

---

[1] POTTHAST, n° 4791 : « discretioni tue... mandamus quatenus super hoc indemnitati ejusdem comitisse... studeas providere. »

[2] *Cartularium Campanie*, Bibl. nat., ms. lat. 5993, fol. 25 r° et v°, ou ms. lat. 5992, fol. 63 v°. — Notons qu'Arbois de Jubainville donne une référence pour chacune de ces pièces qui pourtant contiennent le texte du même acte, et qu'il affecte, dans son *Catalogue des Actes* (t. V de l'*op. cit.*), un numéro à chacune d'elles (n°s 825 et 831) ; et enfin qu'il date la première (n° 825) à juste titre du 22 oct., et la deuxième (n° 831) du 1er novembre, alors que les deux textes portent la date : *XI kal. Novembris.*

[3] Bibl. nat., ms. lat. 5993, fol. 40 r° et v° (ARBOIS DE JUBAINVILLE, *op. cit.*, n° 833) : « cum ad nostrum spectet officium pupillos et viduas defensare. »

[4] COLLIETTE (L. P.), *Mémoires pour servir à l'histoire... de la province de Vermandois*, Cambrai, 1772, 3 vol., t. II, p. 506.

[5] Bibl. nat., fonds Moreau 123, fol. 140.

[6] L'original n'existe plus au fonds de la Sainte-Chapelle de Dijon ; nous ne connaissons de cet acte qu'une copie ancienne dans PÉRARD (E.), *Recueil de plusieurs pièces curieuses servant à l'histoire de Bourgogne*, Paris, 1664, p. 273.

de Courson, ne porte aucune date d'année. Ch. Muteau [1] le croit de décembre 1215, à cause de la phrase : *iuxta Lateranensis statuta concilii*, relative au développement des écoles. Mais comme le IIIe Concile de Latran de 1179 contient des dispositions à ce sujet exactement semblables à celles du IVe Concile de Latran de novembre 1215, cette phrase ne peut suffire à dater l'acte. Du reste, la légation de Courson est achevée aussitôt que commence le Concile, par conséquent dès le 11 novembre 1215 ; il ne peut donc écrire : *Robertus servus Crucis Christi, apostolice sedis legatus*, en décembre de cette année. L'année 1214 ne convient pas davantage, car le 1er décembre de cette année-là, Courson est à Tours, et le 7, il est à Reims. Il est difficile de placer entre ces deux dates, en raison de la distance des deux villes, un séjour à Arras. Le placer après le 7 décembre paraît impossible : l'expression *post kalendas decembris* ne conviendrait pas à une date aussi tardive.

C'est donc au début de décembre 1213 que Robert de Courson écrit au doyen de la Sainte-Chapelle de Dijon et l'autorise à permettre aux « *viri litterati et ad hoc idonei* », d'enseigner les clercs, car Dijon est une grande ville et l'école qui existe déjà est insuffisante. L'examen des maîtres, des « *viri litterati* », appartiendra au chantre de Langres, en exceptant l'examen de celui qui sera préposé aux écoles de l'église, examen qui appartiendra au doyen du chapitre.

C'est également sans doute de ces régions que Robert de Courson confirme la donation de Pierre de Préselle aux hospitaliers de Jérusalem [2] d'une dîme qu'il levait sur la terre dite de saint Pierre [3].

A Ourscamps [4], le 19 décembre, Courson confirme le don d'une moitié de la dîme de Thiant, don fait à la commanderie de Hainaut-Cambrésis, par le chevalier R. de Bruile [5].

---

[1] Muteau (Ch.), *Les écoles et collèges en province*, Paris, 1882, p. 75, note 1.

[2] Plus exactement à la commanderie de Hainaut-Cambrésis, dite plus tard du Piéton.

[3] Wauters (A.), *Table chronologique des chartes et diplômes imprimés concernant l'histoire de la Belgique*, t. III, Bruxelles, 1871, p. 394. — Le texte est publié partiellement dans Devillers (C.), *Description analytique des cartulaires et de chartriers... utiles à l'histoire du Hainaut*, t. II, Mons, 1866, p. 53.

[4] Ourscamps, départ. de l'Oise, arrond. de Compiègne.

[5] Wauters (A.), *op. cit.*, p. 395. — Edité partiellement dans Devillers (C.), *op. cit.*, p. 54.

D'Ourscamps, Robert de Courson se rendit probablement à Dol. L'acte daté du 15 janvier, et de cette ville, ne porte pas mention d'année. Un autre acte daté de Soissons le 21 janvier en est également dépourvu.

En raison de la distance qui sépare ces deux villes, Courson n'a pu être à Dol le 15 janvier, et à Soissons le 21 janvier de la même année. Comme la présence de Courson à Dol convient mieux à l'année 1214 qu'à l'année 1215, puisqu'il séjournera ensuite en Normandie jusqu'en avril 1214, et comme sa présence à Soissons s'explique parfaitement en janvier 1215, on peut conclure que Robert de Courson était à Dol en janvier 1214.

Le 15 janvier, il ratifie, à Dol, l'accord qui est intervenu entre l'abbaye de Sainte-Marie de Beauport et feu Joscelin[1], évêque de Saint-Brieuc, au sujet de six chapelles données par l'évêque à l'abbaye[2].

Ce n'est pas entre le 19 décembre, date à laquelle Courson était encore à Ourscamps, et le 15 janvier, date à laquelle il était à Dol, qu'il put réunir le concile de Rouen. Il n'en avait matériellement pas le temps. Nous pensons donc que Robert de Courson séjourna longtemps en Bretagne et en Normandie, après son passage à Dol, et c'est vers février-mars qu'il réunit vraisemblablement, en présence de l'archevêque de Rouen et de ses suffragants, ce concile de Rouen dont les décrets ressemblent de façon frappante à ceux du concile de Paris[3].

Une chronique normande place en effet en 1214 la venue du légat à Rouen[4].

En outre, un jugement de l'échiquier de Normandie rapporte

---

[1] L'évêque Joscelin était mort en 1207.

[2] Geslin de Bourgogne (J.) et Barthélemy (A. de), *Anciens évêchés de Bretagne*, t. IV, Paris, 1864, pp. 69-70.

[3] Concile de Rouen, Ms. bibl. Avranches, nº 149, fol. 3 vº ; édité dans Bessin (Dom G.), *Concilia rotomagensis provinciae*, Rouen, 1717, p. 110 ; réédité par Mansi, *Concilia*, t. XXII, col. 987. — Une copie du xviiie siècle de ce concile existe à la Bibl. vaticane, ms. 9869, fol. 100. Une autre copie de la main de dom Martène, à la Bibl. de Tours, ms. 1490.

[4] « Anno Domini MCCXIV, Robertus de Corcione, legatus apostolicus, celebrato concilio primum Remis, deinde Parisiis, Rotomagum venit, factoque sermone ad clerum et populum super crucis charactere in auxilium terre Jeroslymitane capiendo : cuius occasione legationis officio fungebatur, infinita multitudo crucem cepit. » Cité par Dom Bessin, *op. cit.*, en tête de l'édition du concile, p. 110 ; Chéruel (A.), *Normannie nova chronica*, dans *Mémoires de la Société des Antiquaires de Normandie*, XVIII, 3, 185 ; tirage à part, Caen, 1850, p. 18.

le 29 septembre 1216, que Robert de Courson vint prêcher la croisade à Rouen[1].

Mais, au milieu de ces pérégrinations durant lesquelles le légat prend les décisions qui lui sont suggérées par l'objet de sa légation, une bulle d'Innocent III[2] lui apporte un blâme assez vif. Les moines de Grandmont, en désaccord avec leur prieur Adémar d'Afriac, trouvèrent un appui auprès de Robert de Courson, dès le début de sa légation (*cum fuisti legationis tue fines ingressus*, lui écrit Innocent III). Courson enjoignit même au prieur de venir, le 14 janvier 1214, en la fête de Saint-Hilaire, le rencontrer, là où lui Courson se trouverait à cette date, pour s'expliquer à ce sujet. Le prieur ne pouvant enfreindre la règle de Grandmont qui lui interdisait de sortir du monastère, se mit sous la protection du Saint-Siége, et excommunia certains moines qu'il avait cités devant lui pour avoir soustrait quelques sommes à l'abbaye (*de pecunia quadam a sua domo subtracta*), et qui avaient refusé de comparaître. Cependant, malgré l'approbation de l'évêque et la protection accordée par Innocent III (*facto suo a diocesano episcopo roborato et nostre protectioni submisso*), Courson décida que les moines ne devaient pas obéir au prieur. C'est alors qu'Innocent III envoya à Courson la bulle du 7 mars qui contient le récit de l'affaire, et qui s'achève par des reproches assez vifs : alors que le légat devrait être un modèle de piété et de prudence (*religionis et honestatis exemplar*), voilà qu'il se permet de juger malgré les appels au Saint-Siége (*quis enim te constituit iudicem super appellationibus nostris*), et qu'il fait preuve d'une manifeste imprudence, tandis que le Seigneur nous exhorte à ne pas juger sans une connaissance approfondie des choses (*ne facile, causa incognita, ad temeraria judicia procedamus*). Et l'archevêque de Bourges est chargé de remettre ordre à l'affaire. Le sens de ce blâme est net. Dans toutes les affaires dont la solution fut proposée à Courson en vertu de sa fonction de légat, il s'en trouva forcément quelques-unes dont il n'eut qu'une connaissance très sommaire. Notons tout spécialement qu'en mars 1214 Courson n'est pas encore allé en Limousin (Grandmont se trouve dans le diocèse de Limoges) : il n'a pas quitté, nous l'avons vu, l'Ile-de-

---

[1] Delisle (L.), *Jugements de l'échiquier de Normandie*, dans *Notices et extraits des manuscrits*, t. XX, 2e partie, p. 285 ; tirage à part, Paris, 1864, p. 48.

[2] Potthast, n° 4903.

France, la Champagne, le Vermandois, la Normandie, la Bretagne. Il semble tout naturel que son information ait été par conséquent toute superficielle. Aussi, le plus grave reproche formulé par Innocent III vise-t-il l'imprudence et la précipitation du légat : *de tua prudentia mirari cogimur et moveri*, commence Innocent III, et nous avons vu que le blâme insiste sur cette faute contre la vertu de prudence.

Un autre grief semble plus grave, c'est le mépris de Courson pour la protection accordée par le Saint-Siége au prieur. Mais il faut noter que ce fut seulement après avoir reçu la citation lui ordonnant de rencontrer Robert de Courson le 14 janvier, que le prieur de Grandmont recourut au Saint-Siége ; que, si la citation de Robert est sans doute assez antérieure à la date fixée pour le rendez-vous, par contre, il fallut un mois au prieur pour solliciter la protection d'Innocent III, un autre mois pour recevoir les lettres ; et que, par conséquent, à supposer que la citation de Courson date de la mi-décembre, ces lettres n'ont pu arriver à Grandmont avant la mi-février, au plus tôt.

Or, les mesures qui ont provoqué la bulle du 7 mars n'ont été connues à Rome que le 6 mars au plus tard. Elles ont donc été prises, au plus tard, au début de février, date à laquelle les bulles d'Innocent III accordant aide et protection à Grandmont n'étaient pas encore arrivées en France ; si donc le légat alla contre les décisions du Saint-Siége, ce fut involontairement puisqu'il les ignorait.

Ajoutons enfin que Courson ne cessait de voyager, au point qu'il dût citer le prieur de Grandmont le 14 janvier « là où il se trouverait alors » ; et que, dans ces conditions, les lettres l'atteignaient difficilement.

Courson laisse une autre trace de son séjour en Normandie par un acte[1] daté du 13 avril à Hyenville[2]. L'année n'est pas indiquée, mais comme la décision qui y fut prise fut exécutée en 1214, comme en témoigne un acte émané des trois chanoines chargés de l'exécution[3], il est certain que le séjour à Hyenville date du 13 avril 1214.

---

[1] Edité dans HÉMÉRÉ (Cl.), *Augusta Viromandorum vindicata et illustrata...*, Paris, 1643, p. 209, et dans COLLIETTE (L.-P.), *Mémoires pour servir à l'histoire de la province de Vermandois*, vol. II, Cambrai, 1772, p. 553.

[2] Hyenville, Manche, arr. Coutances, cant. Montmartin-sur mer (?).

[3] COLLIETTE (L.-P.), *op. cit.*, p. 553. — Cf. *infra*, p. 109.

Un nouvel obstacle vint déranger à nouveau le cours de la légation. Philippe-Auguste se plaignit auprès du Saint-Siége des décrets portés par Courson contre l'usure. Il conviendrait de dire plus exactement : prêt à intérêt. Mais les taux du prêt à intérêt étaient si élevés alors que l'on peut traduire le mot *usura* par usure. Une anecdote témoigne de l'activité de Robert de Courson à ce sujet : un jour, ayant appris qu'un usurier mort depuis peu avait été enseveli dans le cimetière avec les fidèles, il ordonna que le corps fût enlevé du cimetière et posé dans la campagne[1]. Le Roi de France prétendait que la lutte contre l'usure n'était pas l'objet de la mission du légat. Mais cette fois Innocent III, par sa bulle du 14 mai 1214, couvrit les opérations de son envoyé, déclarant que la lutte contre l'usure était liée indissolublement à la prédication de la croisade[2]. Toutefois, Innocent III conclut en promettant à Philippe-Auguste d'exhorter encore le légat à la modération, qualité dont il semblait sans doute peu doué aux yeux de la cour de Rome.

C'est aux environs de cette date que le champ d'action de Courson change d'une façon très notable. Il suffit de dire que dès ce moment, le moine des Vaux de Cernay constitue notre principale information pour comprendre que Courson ajourne momentanément sa préoccupation première : la croisade en Terre Sainte, pour la croisade des Albigeois. Pierre des Vaux de Cernay le dit explicitement[3].

---

[1] British Museum, Royal Mss. 7 D. I, fol. 129 : « Fertur de magistro Roberto de Cursun dum in legatione circuiret ad predicandum... (quod) intimatum est ei quod quidam usurarius infra illam ebdomadam fuerat mortuus et in cimiterio cum fidelibus sepultus. Quod cum audiret, precepit corpus eius extra cimiterium extrahi et in campum poni. Cum autem homines accedarent ad tumbam defuncti, ut iussum legati facerent, ecce, amoto superiori lapide, viderunt corpus eius nigerrimum et buffonem maximum super faciem qui tenuit tamquam nutrix ad os usurarii quasi nigrum nummum, ac si inde vellet nutrire filium suum. Quod cum percepissent, perterriti, dimiserunt subito corpus, et reponentes lapidem ut prius cum funibus extraxerunt totam tumbam ad aquam profondam, et in eandem totum proicerunt. »

[2] Potthast, n° 4922 : « ... nisi tanto languori adhiberetur efficax medicina intendere non sufficerent [facultates ecclesiarum] ad subsidium Terre sancte, propter quod ipsum [legatum] duximus specialiter destinandum. »

[3] *Hystoria Albigensis* de Pierre des Vaux de Cernay, publiée pour la Société de l'histoire de France par Pascal Guébin et Ernest Lyon, t. II, Paris, 1930, § 494 : « Dum res ita se haberet, magister Robertus de Corcione cardinalis et apostolice sedis legatus qui, sicut superius diximus, laborabat in Francia, quantum poterat, pro subsidio Terre Sancte predicatoresque nostros... abstulerat... ad bonorum et prudentum virorum consilium quos-

Cette nouvelle tâche, Courson la prend à cœur ; longtemps après sa mort, en 1242, Yves de Narbonne rappelle, dans une lettre adressée à l'archevêque de Bordeaux, avec quelle sévérité il fut jugé par le légat *super heretica pravitate*[1]. Toujours d'après Pierre des Vaux de Cernay, Courson prie ses croisés de se trouver à Bourges le 13 avril 1214[2]. Lui-même séjourne en avril ou mai dans le diocèse du Puy, assiste en mai au siège de Morlhon[3] dont il ordonne la destruction et où il interroge sept hérétiques, brûlés ensuite par les pélerins[4].

Puis, songeant aux réformes qui doivent préparer celles du IVe concile de Latran, il convoque un concile à Bordeaux le 25 juin[5] ; passe devant Cahors dont les consuls lui refusent l'entrée, ordonne par vengeance que les portes de la ville soient brûlées, et fait si bien qu'Innocent III ne les tiendra quittes qu'en 1216 de l'amende qui les frappe[6]. La lettre de convocation est adressée au roi Jean sans Terre ; Courson arrive à la date fixée à Bordeaux, n'y trouve pas le roi[7], tient le concile[8], analogue à ceux de Paris et Rouen, et expédie, le 26 juin, une lettre attestant la soumission de Jean sans Terre aux ordres d'Innocent III au sujet de ses domaines d'Agen et de Cahors, soumission que l'évêque de Périgueux, R. de Lastours[9] et G. de Nevill, chambrier du roi, sont venus signifier à Robert. Il s'agit là d'un épisode de la fameuse remise au Saint-Siége du royaume d'Angleterre[10].

Le ton de la lettre par laquelle Robert de Courson annonce à Jean sans Terre la convocation du concile de Bordeaux et son objet, est plein de déférence et d'amabilité. Les protestations de

---

dam de predictis predicatoribus nobis reddidit ut pro negotio fidei predicarent ; ipse etiam ad expugnandos hereticos tolosanos suscepit in pectore vivifice signum crucis. »

[1] *Matthei Parisiensis Cronica Maiora*, édit. Luard, t. V, p. 270 ; édit. *M. G. H. Scriptores*, XXVIII, p. 231.

[2] *Hystoria albigensis...*, § 508.

[3] Cant. de Villefranche, départ. de l'Aveyron.

[4] *Hystoria albigensis...*, § 513.

[5] Rymer, *Fœdera*, t. I, pars I, Londres, 1836, p. 121.

[6] L'affaire ne nous est connue que par cette bulle d'Innocent III, Potthast, n° 5125.

[7] Jean sans Terre, le 25 juin, est à la Roche aux Moines. Cf. *Itinerary of King John*, par Th. Duffus Hardy dans *Roluli Litterarum Patentium*, Londres, 1835, vol. I, pars I (non paginé).

[8] Rymer, *op. cit.*, p. 122.

[9] Par erreur, le texte publié par Rymer porte : S. eps. Petrogor., au lieu de R.

[10] Rymer, *op. cit.*, p. 123.

dévouement y abondent[1]. Déjà Courson annonce son intention de négocier, sur l'ordre d'Innocent III, une trêve entre Philippe-Auguste et Jean sans Terre ; il ne la négociera qu'après Bouvines. Mais déjà, il souhaite la paix entre les deux rois ; ce vœu n'est pas désintéressé, car, si Courson ne dit pas ce qu'il espère obtenir de cette trêve, Innocent III, le 22 avril 1214, dans la bulle qu'il adresse aux rois de France et d'Angleterre[2], ne cache pas son espoir de voir une croisade naître de cette paix.

Puis, Courson revient sur le théâtre des opérations de la croisade contre les Albigeois. En juillet, il assiste au siège de Casseneuil[3], avec Simon de Montfort[4]. Peu de temps après, non loin de Casseneuil, à Sainte-Livrade, toujours en juillet, Courson par un acte fameux, confirme les conquêtes de Simon de Montfort et lui attribue les terres du comte de Toulouse[5]. Le concile de Montpellier, convoqué par Courson en décembre 1214[6], accentuera cette politique, puisque les membres y demanderont au pape que le midi soit placé sous l'autorité d'un chef unique : Simon de Montfort. Et, bien que ces actes fussent plutôt contraires à la politique d'Innocent III faite de ménagements envers Raymond VI, le pape cependant, par la bulle du 14 décembre 1215[7], confirmera ces décisions.

Donc, on peut dire que l'opinion de Luchaire, en ce qui concerne la charte de Sainte-Livrade, n'est pas tout à fait exacte quand il dit que le « légat de la France du nord » a cette fois outrepassé ses instructions[8]. Car, la compétence de Courson s'étendait à tout ce qui touchait à la préparation du concile de Latran et à la prédication de la croisade. Il a donc pu légitimement se mêler de la croisade des Albigeois en tant qu'elle constituait un obstacle à sa légation, tout comme il s'était mis à

---

[1] Rymer, *op. cit.*, p. 121 : « Cum ad conservandum honorem vestrum et vestros, quia sedis apostolice vos fecistis filios speciales, regnum vestrum protectioni domino pape supponentes et ad diligendum vos naturaliter, quia de terra vestra sumus nati, obligati sumus... non possumus nec volumus aliquid contra vos minus iniuste attemptare. »

[2] Potthast, n° 4914.

[3] Casseneuil, arrond. de Villeneuve-sur-Lot, départ. de Lot-et-Garonne.

[4] *Hystoria Albigensis...*, *op. cit.*, § 523.

[5] *Layettes du Trésor des chartes*, t. V, Paris, 1909, n° 204 ; édité dans D. Vaissète, *Histoire de Languedoc*, édit. Privat, t. VIII, col. 653.

[6] Cf. *infra*, p. 109.

[7] Potthast, n° 5009.

[8] Luchaire (A.), *Innocent III, la croisade des Albigeois*, 2e édition, Paris, 1906, p. 236.

prêcher, pour les mêmes raisons, contre le prêt à intérêt[1]. Et d'ailleurs, des exemples nous ont appris déjà que le pape n'eût pas manqué de blâmer son légat, si la politique de celui-ci lui eût semblé inopportune.

Baluze, à la suite de la copie d'un acte relatif au concile de Clermont[2], écrit que la légation de Courson se termine après l'acte de Sainte-Livrade. Il se méprend sur l'objet de cette légation qui n'est pas la croisade contre les Albigeois, mais bien la préparation du IVe concile de Latran, dont l'ouverture, seule, terminera la légation de Courson.

C'est vers cette époque que Robert de Courson tint le concile de Clermont. Deux documents le mentionnent, sans nous donner la certitude de la date et du lieu de sa réunion. L'un est l'acte par lequel Robert de Courson prend sous sa protection Henri comte de Rodez, de par l'autorité de tout le concile réuni à Clermont[3]. Cet acte porte seulement la date du 28 juillet. Une lettre adressée par Raymond abbé de Moissac à Guillaume abbé de Cluny, touchant ce concile, fut envoyée avant le 6 avril 1215[4]. Baluze date l'acte, dans la copie qu'il en donne, de 1213, Bosc, puis Bonal, de 1217.

La date de Bosc et de Bonal est inadmissible : en 1217, la légation de Courson est terminée ; en outre, l'acte de l'abbé de Moissac est antérieur au 6 avril 1215. La date de juillet 1213 ne convient pas davantage : à cette époque, Courson est dans la région parisienne. Par ailleurs, un acte de ce même comte de Rodez que Robert prend sous sa protection par l'acte signalé ci-dessus, est daté du 29 juillet 1214[5], à Clermont. Cette coïncidence de lieu, de mois et presque de quantième, avec l'acte de Courson nous porte à croire que ce dernier acte fut donné le 28 juillet 1214, et que le concile de Clermont fut réuni vers cette époque.

---

[1] Cf. *supra*, p. 99.

[2] Bibl. nat., fonds Baluze 78, fol. 156.

[3] Original perdu, jadis scellé de huit sceaux, dont celui de l'archevêque de Bourges, conservé au XVIIe siècle dans les archives du roi à Rodez. Copie du XVIIe siècle par Baluze, Bibl. nat. fonds Baluze, t. 7, fol. 330. Edité par Bosc, *Mémoires pour servir à l'histoire du Rouergue*, Rodez, 1797, t. III, p. 217, et par BONAL (A.), *Comté et comtes de Rodez* dans *Société des lettres, sciences et arts de l'Aveyron*, Rodez-Paris, 1885, in-8°, p. 173.

[4] BRUEL (A.), *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, t. VI (1903), n° 4491.

[5] Archives départementales de l'Aveyron, G 466. — *Layettes du Trésor des Chartes*, t. I (1863), n° 1079.

Clermont ne désigne pas Clermont-Ferrand, mais Clermont-Dessus ou Clermont-Dessous[1] : en effet, Courson est en juillet à Casseneuil et à Sainte-Livrade, dans le Lot-et-Garonne ; il ne sera à Limoges qu'en août. Dans ces conditions, il lui était difficile de remonter sur Clermont-Ferrand, et de repartir après le concile pour Limoges où il séjourna un certain temps, avant d'être à Angoulême, dès le 25 août.

Aucun des deux textes relatifs à ce concile ne nous renseigne sur son objet, et nous en sommes réduits à supposer que les canons ressemblaient à ceux des conciles de Paris et de Rouen.

Mais l'acte de l'abbé de Moissac[2] nous apprend du moins que Robert de Courson, une fois de plus, a manqué de mesure. D'après l'abbé, le légat, après avoir reçu à Moissac (sans doute vers le début ou le milieu de juillet) une large hospitalité, (*somptuosam et onerosam procurationem*), y aurait envoyé deux délégués chargés par lui d'une visite canonique ; mais comme l'abbaye de Moissac ne devait accepter de visite canonique que de Cluny, elle refusa de recevoir les envoyés de Courson. Celui-ci, au concile de Clermont, lança l'interdit sur le monastère de Moissac. Nouvel exemple d'un zèle intempestif.

Puis Courson quitte la guerre des Albigeois et remonte vers Limoges dans l'intention d'y poursuivre la prédication de la croisade en Terre Sainte.

En août 1214, il est à Limoges ; son premier souci est d'y croiser l'abbé de Saint-Martial de Limoges, Hugues de Brossa[3], pourtant malade depuis 1213[4], et avec lui Bernard Girbert, abbé de Saint-Martin de Limoges, Jean de Veirac, évêque de Limoges, ainsi que trente hommes et femmes et dix moines de Saint-Martial.

C'est alors que se produisent des incidents fâcheux[5]. L'affaire, malheureusement, ne nous est rapportée que par Bernard Itier, moine de Saint-Martial, et intéressé dans ce conflit né entre Courson et son monastère.

---

[1] Clermont-Dessous, Clermont-Dessus, arrond. d'Agen, départ. de Lot-et-Garonne.

[2] Bruel (A.), *op. cit.*, n° 4491.

[3] *Chronicon B. Iterii armarii monasterii S. Marcialis*, dans *Chroniques de Saint-Martial de Limoges*, édité par H. Duplès-Agier pour la Société de l'histoire de France, Paris, 1874, p. 92.

[4] *Commemoratio abbatum basilice S. Marcialis*, dans Duplès-Agier (H.), *op. cit.*, p. 19.

[5] Hector Géraud a raconté ces incidents dans un article de la *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, t. IV (1842-1843), pp. 344-353.

Le légat jugea que l'abbé de Saint-Martial, vieux et malade, était incapable de gouverner l'abbaye. Il chercha à réunir le chapitre afin d'y mettre ordre ; l'abbé y consentit, mais les moines s'y refusèrent. Après avoir confirmé l'abbé comme tel, il s'en alla, ayant reçu de lui 60 livres tournois. Bernard Itier, peu indulgent, note le fait[1]. Que signifiait ce présent ? Etait-il destiné à grossir les sommes réunies par Courson pour la croisade, ou bien à augmenter la fortune du légat ? Nous ne savons. Deux mois après, le 9 octobre, Courson ne réunit pas, comme l'écrit à tort H. Géraud, un chapitre à Limoges, mais fait venir à Poitiers l'abbé et quelques moines ; là, il dépose Hugues, les moines se plaignent, mais Courson nomme abbé son compatriote Aleaume, jadis pénitencier du roi Jean, et, depuis, moine de Saint-Martial. Qu'il y ait là du favoritisme, c'est fort possible ; mais Courson pouvait également avoir apprécié les qualités du moine Aleaume. D'ailleurs, lorsqu'au mois d'août Courson avait voulu nommer un nouvel abbé, Bernard Itier ne dit pas qu'il songeait déjà à nommer Aleaume.

Les moines de Saint-Martial refusèrent de reconnaître l'autorité du légat et déclarèrent qu'ils n'accepteraient Aleaume que sur l'ordre du pape. Ils élurent le 16 novembre Pierre La Guirsa ; l'élection fut approuvée par l'évêque de Limoges qui, toutefois, ne le consacra point. Aleaume se rendit à Rome, Pierre La Guirsa, souffrant, y envoya des commissaires.

Ce fut sans succès. Dépité, Bernard Itier raconte, en effet, que le 21 mars 1215, deux des envoyés de Pierre La Guirsa revinrent de Rome, racontant qu'Innocent III n'avait pas encore cassé l'élection d'Aleaume, « lequel avait promis au cardinal R. de Courson la moitié du trésor de son église, et aux chanoines de Saint-Etienne du Mont Celius vingt livres de rente annuelle, s'il pouvait obtenir sans difficultés cette abbaye »[2]. Cette accusation lancée sans preuve par Bernard Itier, intéressé à l'affaire (le ton de sa narration le prouve assez), ne nous semble pas digne d'être retenue. La préface de Duplès-Agier loue l'impartialité du chroniqueur limousin ; cela est inquiétant sans doute ; néanmoins, comment retenir une accusation aussi grave contre le légat intransigeant, contre le maître qui s'emporte si violemment contre la

---

[1] *Commemoratio abbatum...*, *op. cit.*, p. 17.
[2] *Chronicon B. Iterii...*, *op. cit.*, p. 97.

simonie, *quoniam lepra simonie hodie diffunditur in omnium fere conditiones*, etc..., quand cette accusation est lancée à la légère, sans la moindre preuve, par une tête chaude de Limousin, dépité d'un échec ?

Le résultat des négociations à Rome fut qu'Innocent III approuva le légat, et cette approbation, avouée par Bernard Itier lui-même, paraît d'une autorité plus grande que le témoignage du chroniqueur de Saint-Martial. Le pape, en effet, cassa l'élection de Pierre La Guirsa, blâma l'évêque de Limoges de l'avoir approuvée, et chargea trois commissaires d'examiner l'affaire.

Les commissaires devaient se réunir le 10 août ; mais Innocent III mourut en juillet, et Bernard Itier ne cache pas que cette mort changea la face des choses. Nous verrons en effet que l'avènement d'Honorius III aggrava la disgrâce de Courson : on dédommagea Aleaume, Pierre La Guirsa fut élu et Hugues de Brossa mourut[1].

Le rôle de Courson dans l'affaire rappelle son rôle à Moissac. Moissac et Saint-Martial de Limoges dépendaient de Cluny : c'est pour cette raison que dans l'acte signalé ci-dessus[2] l'abbé de Moissac se plaint à l'abbé de Cluny, de la visite canonique ordonnée par Courson ; Bernard Itier ne donne pas cette raison ; néanmoins, une bulle d'Urbain II[3] et une bulle de Pascal II[4] indiquent nettement que Saint-Martial ne doit recevoir d'abbé que de Cluny. L'office de légat permettait à Courson de déroger à cette règle. Notons seulement une fois de plus la maladresse avec laquelle il exerça ses fonctions.

Le 23 août 1214, le roi Jean adresse une lettre au maire d'Angoulême pour lui annoncer l'arrivée en cette ville de Robert de Courson ; le roi recommande au maire (songe-t-il à l'accueil fait à Courson devant Cahors ?) de le recevoir avec honneur, lui et les siens. Courson semble donc voyager avec une escorte. Comme le dit la lettre : « Vous le recevrez avec honneur jusqu'à ce qu'il vienne à nous », le légat se rend vers Jean sans Terre, alors à Saint-Jean d'Angély, d'où est datée la lettre. En outre, pour être sûr qu'une réception chaleureuse soit faite à Courson, le roi Jean

---

[1] Ce récit est tiré de la *Chronique* et de la *Commemoratio abbatum* de Bernard ITIER, édit. DUPLÈS-AGIER, *op. cit.*, pp. 16-19 et 96-97.

[2] Cf. *supra*, pp. 102-103.

[3] JAFFÉ, n° 5639.

[4] JAFFÉ, n° 5920.

qui songe sans doute à l'impopularité du légat et tient à le ménager, dépêche au maire d'Angoulême le clerc W. Mauclerc et d'autres fidèles[1].

Dès le 25 août 1214, Robert de Courson est à Angoulême. Eternel médiateur, il confirme une décision prise par les prieurs de Saujon et de Couz sur l'ordre de Guillaume et de Hélias, prieur d'Alleville[2], juges délégués, au sujet d'un différend entre les frères de Grandmont du prieuré de Salis et Guillaume Petri d'Arvert, chevalier[3].

Le 31 août, de Parthenay, le roi Jean écrit à Robert de Courson que, cédant à ses instances, pressantes on le sait, dès le mois de juin, cédant aussi aux prières de ses barons et, ajoutons-le, aux nécessités imposées par les défaites de la Roche-aux-Moines et Bouvines, il s'est décidé à conclure une trêve de quinze jours, à partir de la décollation de Saint-Jean-Baptiste (29 août)[4].

Une autre lettre, datée du même jour, adressée par Jean sans Terre à Courson annonce au légat que le roi d'Angleterre lui envoie à nouveau Guillaume Mauclerc pour continuer les négociations au sujet de la trêve du comte de Nevers et de l'entrevue à ménager entre les deux rois. Le texte ne nous laisse rien entrevoir de ces négociations : nous voyons seulement avec certitude leur caractère secret[5].

Nous avons seulement des renseignements sur l'affaire du comte de Nevers, qu'une troisième lettre de Jean sans Terre éclaire très nettement : ce comte Hervé de Nevers, écrit Cartellieri[6], était le chef des barons français qui n'attendaient qu'une victoire anglaise pour abandonner Philippe-Auguste : après Bouvines, leur situation était bien précaire, et Philippe-Auguste allait exercer contre eux et spécialement contre Hervé de Nevers, de sérieuses représailles. Jean sans Terre prie le légat d'intercéder pour Hervé auprès de Philippe-Auguste et de faire valoir la qualité de croisé

---

[1] *Rotuli litterarum Clausarum*, vol. I, Londres, 1833, p. 170 *b*.

[2] Alleville, arrond. d'Angoulême, départ. de la Charente.

[3] *Cartulaire de Notre-Dame de la Garde en Arvert, de l'ordre de Grandmont*, dans *Cartulaires inédits de la Saintonge*, publiés par Grasilier (Th.), Niort, 1871, p. 113.

[4] Rymer, *Fœdera*, vol. I, p. 124.

[5] Rymer, *Foedera*, vol. I, p. 124 : « Super verbis secretis habitis inter vos et nos, de treugis et comite de Enevers ; et de colloquio habendo inter nos et Regem Francorum. »

[6] Cartelliéri (A.), *Philippe II August*, IVe partie, Leipzig, 1921, p. 484.

du comte. Mais au cas où Philippe-Auguste n'aurait aucun égard à cela, et si le comte de Nevers avouait sa complicité avec Jean sans Terre, que le légat essaie au moins d'englober le comte dans les trêves conclues entre ces deux rois.

L'entrevue des deux rois n'eut pas lieu. Courson, installé sans doute à Angoulême, ne semble pas avoir eu d'entretien personnel avec Philippe-Auguste ; d'Angoulême, il ménagea la paix, à l'aide de messagers qui le tenaient en liaison avec Parthenay où était Jean sans Terre, et Chinon où résidait Philippe-Auguste. On sait que la paix fut signée, paix avantageuse, semble-t-il, pour Jean sans Terre. Chacun des deux rois fit dresser un acte contenant les conditions de cette paix : Philippe-Auguste le signa le 18 septembre à Chinon, Jean sans Terre, à Parthenay, sans indication de jour. Alors seulement, semble-t-il, Robert se rendit près du roi d'Angleterre pour recevoir de lui le serment d'observer la trêve conclue[1].

Les chroniqueurs français, à la suite de Guillaume Le Breton, attribuent à la seule magnanimité de Philippe-Auguste la conclusion de ces trêves, car, disent-ils, le roi Philippe avait une armée suffisante pour pouvoir s'emparer rapidement de toute la terre et du roi d'Angleterre lui-même[2].

L'auteur anglais des *Historiae Ducum Normanniae et regum Angliae* fournit une autre explication : « *Molt fu li roi Jehans, quand il oï ces novieles, iries et destrois et durement desconsellies ; mais ne targa gaires apries chou que uns clercs d'Engletierre, qui cardonnaus estoit de Rome, et etoit apieles maistres Robiers de Corcon vint en France. Si prist trives entre les deus rois*[3]. »

Un autre auteur anglais écrit : « *li reis* [Philippe-Auguste] *ala en Peitou grant aleure contre le roi Johan, mes meistre Robert de Corchon qui donc esteit legaz de Rome en la terre venuz espleita tant qu'il mist pes entre les reis*[4]. »

---

[1] Original, Arch. nat., J 628. — Edition : *Layettes du Trésor des Chartes*, t. I, p. 405 : « Hanc autem treugam bona fide tenendam, propria manu nostra curavimus coram magistro Roberto de Curcone, sancte romane ecclesie cardinali et apostolice Sedis legato. »

[2] Œuvres de Rigord et de Guillaume le Breton, *op. cit.*, t. I, p. 298. — De même, Aubry de Trois Fontaines, *op. cit.*, p. 902, et Guillaume de Nangis, éd. H. Géraud (Pour la Société de l'histoire de France), Paris, 1843, t. I, p. 149 : « Et licet rex Philippus magnanimus, cum haberet in exercitu suo duo millia militum... posset et totam terram et ipsum regem Anglie occupare in brevi, quinquennes tamen ei et suis inducias solita benignitate concessit. »

[3] *Ex historiis Ducum Normannie... M. G. H. Scriptores*, t. XXVI, p. 714.

[4] Cambridge University Library, ms. ii, 6, 24, fol. 69 r°.

Seuls les auteurs modernes[1] s'indignent de voir un Anglais médiateur entre Jean sans Terre et Philippe-Auguste. Les chroniqueurs ne paraissent pas s'être vivement émus de ce fait. Le sentiment national né, a-t-on dit, à Bouvines, n'était pas alors aussi précis qu'aujourd'hui. Ce qui pourrait troubler davantage, ce sont les termes d'amitié dans lesquels se trouvent Jean sans Terre et Robert de Courson.

Mais, alors même que ses rapports avec Jean sans Terre, et, si l'on y tient, sa nationalité, eussent poussé Courson à favoriser le roi d'Angleterre, notons qu'en le favorisant, il ne fait que suivre la politique du Saint-Siége, intéressé de près au sort de l'Angleterre, sa vassale depuis 1213. Le rôle de Rome ici n'est pas un rôle de médiation désintéressée. Les négociations le prouvent : on voit nettement que ce fut Jean sans Terre qui appela le légat tandis que les actes de Philippe-Auguste relatifs à cette affaire ne mentionnent pas même son nom. Courson est considéré par l'Angleterre comme un sauveur, par Philippe-Auguste comme un envoyé chargé par le Saint-Siége de sauver son vassal.

Il semble donc que Robert de Courson ait suivi exactement ici son mandat ; et si sa nationalité et ses rapports avec Jean sans Terre augmentent encore son zèle, on ne peut que l'en féliciter.

Courson maintenant quitte définitivement le Midi et reprend le cours de sa légation, détourné par la croisade contre les Albigeois et par la négociation de la trêve. Il remonte vers Paris. Le 9 octobre il est à Poitiers[2], encore occupé par l'affaire de Saint-Martial ; il dépose l'abbé Hugues et nomme à sa place le moine Aleaume.

En novembre 1214, Robert reçoit la déclaration de Pierre comte d'Auxerre qui, par une sentence d'excommunication prononcée par l'évêque d'Auxerre, a été contraint « de faire à cet évêque hommage des châteaux de Mailly et de Bitry tenus jusque-là par ledit Pierre, du comté de Champagne »[3].

Nous ne savons où était alors le légat. Peut-être s'était-il attardé en Poitou puisque nous le verrons le 1er décembre à Tours. Peut-être était-il retourné dans cette région de Sens, de Troyes et

---

[1] LUCHAIRE, Cartellieri, *op. cit.*

[2] Cf. *supra*, p. 104.

[3] ARBOIS DE JUBAINVILLE (H. D'), *Histoire des ducs et comtes de Champagne*, t. V, *catalogue des actes*, Paris, 1883, n° 882. — Edité : *Historiens des Gaules*, t. XVIII, p. 736.

d'Auxerre où il avait longuement séjourné à l'automne de 1213.

Le 1er décembre, Courson est à Tours. Héméré affirme en effet que l'acte donné à Hyenville en avril 1214 par lequel le légat ordonnait la division de Saint-Quentin en neuf paroisses, a été exécuté par les commissaires comme le montre un acte dressé à Paris (1214) [1] et ratifié par le légat, le 1er décembre, à Tours [2]. Nous n'avons pu retrouver cet acte. Le légat se rend alors à Reims, d'où, le 7 décembre 1214, il convoque un concile à Montpellier [3]. Encore une fois, Luchaire estime que le légat s'occupe de choses qui ne le concernent pas [4]. Notons toutefois que ce concile de Montpellier, tenu le 8 janvier sous la présidence de Pierre de Bénévent, a deux objets : l'un relève de la discipline ecclésiastique, l'autre relève de la politique vis-à-vis des Albigeois. Les décrets de la première partie sont si manifestement semblables à ceux des conciles de Paris et de Rouen tenus par Courson, que nous ne doutons pas un instant que ce dernier ne les ait, de loin, fait accepter par le concile, auquel il ne put assister. La légation de Pierre de Bénévent, bornée aux affaires albigeoises, cédait le pas légitimement à celle de Courson en ce qui touchait la discipline générale ecclésiastique dont la réforme devait préparer celles du concile de Latran. A cette date du 7 décembre 1214, Pierre de Bénévent est en Aragon [5] ; ce n'est pas lui qui a convoqué le concile, mais il en prendra la présidence pour homologuer les décrets de Robert de Courson, et pour y ajouter les décisions relevant de la politique pontificale vis-à-vis de la croisade des Albigeois.

Mais Luchaire a négligé les décrets mêmes du concile de Montpellier dont l'objet est de discipline ecclésiastique pure, pour ne plus y voir que les questions politiques qui y furent traitées. Il est persuadé que les controverses politiques du concile ont été inspirées par la politique de Courson : or ces controverses ne laissent aucune trace dans le texte du concile ; Pierre des Vaux de Cernay en fait de simples discussions orales que Courson,

---

[1] Colliette (L. P.), *Mémoires pour servir à l'histoire de la province de Vermandois*, vol. II, Cambrai, 1772, p. 553.

[2] Héméré (Cl.), *Augusta Viromandorum*, Paris, 1643, p. 209.

[3] Baluze, *Concilia Galliae Narbonensis*, Paris, 1668, p. 38.

[4] Luchaire (A.), *Innocent III, la croisade des Albigeois*, 2e édition, Paris, 1906, p. 236. — Mansi, *Concilia*, t. XXII, pp. 935-954.

[5] Sanpere y Miquel (S.), *Minoria de Jaime I*, Barcelone, 1910, p. 13 sqq.

éloigné de 800 kilomètres, ne pouvait ni inspirer ni suivre. Nous nous refusons donc à reconnaître la politique « albigeoise » de Robert de Courson. Son excursion en Albigeois n'est qu'un épisode de sa préparation du concile de Latran et de sa prédication de la croisade ; épisode amené par l'obstacle fait à la légation par l'hérésie albigeoise. Ceci ne permet pas de supposer que Courson ait eu une politique personnelle dans cette affaire ; la seule décision importante qu'il ait prise à ce sujet en attribuant les terres du comte de Toulouse à Simon de Montfort, bien que non conforme, on l'a vu, à la politique habituelle d'Innocent III et de Pierre de Bénévent, ne les trouva cependant point hostiles puisqu'elle fut confirmée au concile de Montpellier, puis par la bulle du 14 décembre 1215 [1].

Le 28 décembre 1214, Robert passe au Mans. Il y confirme les décisions de Guala relatives aux prébendes et à la résidence des chanoines [2]. C'est cet acte de Guala dont nous avons souligné l'importance plus haut [3].

Puis, le légat se rendit à Laon, comme en témoignent les deux actes donnés le 21 janvier 1215 à Soissons. Il y règle un conflit entre l'église et la commune de Laon, au sujet de deux hommes que la commune avait pris au chapitre ainsi que leurs biens. Courson se fit remettre d'abord les biens de ces hommes et les rendit ensuite au chapitre [4] ; puis il prescrivit au doyen de Saint-Pierre et à Eudes des Monts, curé de Sainte-Marie de Laon, de rencontrer le prévôt du roi à Laon et de faire rendre ces hommes au chapitre sous peine d'excommunication ; ou du moins de donner une caution garantissant cette restitution [5].

Si Robert de Courson a prêché en Flandre (dans le pays d'Arras et de Saint-Omer), c'est sans doute à ce moment qu'il faut placer cette prédication. Nous avons déjà vu Robert à Arras en décembre 1213 ; il est probable qu'il retourna dans ces pays vers février-mars 1214. L'acte relatif à Saint-Bavon de Gand, de juillet 1215 [6], prouve qu'il a séjourné en Flandre, et ce séjour ne peut guère se placer qu'à cette époque. Un texte d'ailleurs nous

---

[1] Cf. *supra*, p. 101.
[2] *Livre Blanc de l'Eglise cathédrale du Mans* (éd. Lottin), Le Mans, 1869, p. 111.
[3] Cf. *supra*, p. 70.
[4] Bibl. nat., coll. Picardie, t. 283, n° 40, pièce 16.
[5] Bibl. nat., coll. Picardie, t. 283, n° 40, pièce 15.
[6] Cf. *infra*, p. 114.

apprend que Courson a poursuivi l'hérésie et l'usure dans ces pays d'Arras, de Saint-Omer et de Flandre [1]. En outre, une lettre très curieuse d'Olivier le Scolastique, racontant une apparition de croix le jour de la Pentecôte 1214 (18 mai), est adressée à Robert de Courson. Cette lettre, telle qu'on l'a publiée jusqu'ici [2], était adressée au comte de Namur ; mais nous en avons retrouvé un exemplaire dans le ms. 769 de la Bibliothèque de l'Arsenal, et cet exemplaire est adressé par Olivier de Cologne à Robert de Courson. Le texte est précédé d'un préambule, qui nous apprend que l'abbé de Saint-Victor, Jean le Teutonique, a expédié à Jacques de Vitry cette lettre d'Olivier.

Il est très intéressant de constater le soin et la curiosité avec laquelle Jacques de Vitry prenait ses informations.

En outre, un sermon nous apprend que, durant la prédication de Robert, des croix, un jour, apparurent dans le ciel, comme il était arrivé à Olivier le Scolastique [3]. Nous savons aussi qu'un *vidimus* d'une bulle de Lucius III [4] fut adressé à Courson, légat, à une date indéterminée [5], par l'évêque, le doyen et le chapitre de Tournai. Enfin, en janvier 1215, Robert de Courson ratifie la donation d'une dîme faite à l'abbaye de Cambron par Walter, seigneur de Lens [6].

Cet ensemble de faits nous porte à croire que Robert de Cour-

---

[1] *Ex Matthei Parisiensis Vita Sancti Stephani archiepiscopi Cantuariensis*, *M. G. H. Scriptores*, t. XXVIII, pp. 442-443 : « In partibus autem Cisalpinis et in regno Francorum, maxime apud Atrabatum et Sanctum Aodemarum et in partibus Flandrie, iuvante eum [Stephanum] quodam profundi pectoris magistro, videlicet Roberto de Curcun, viro scientissimo, ecclesie Romane cardinali, adeo usuras eliminando usurarios persequebatur, ut illius turpissimi questus, in utroque Testamento prohibiti, usum radicitus extirparet et regnum Francorum ab illa eluvie mirabiliter emundaret. »

[2] Migne, *Patrol. lat.*, t. CCXVII, fol. 238, et Röhricht (R.), *Die Briefe des Kölner Scholasticus*, dans *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst*, t. X, 1891, pp. 161-208. — L'*Emonis chronicon* (*M. G. H Scriptores*, t. XXIII), Césaire d'Heisterbach (*op. cit.*, X, 37), Vincent de Beauvais (*Speculum Historiale*, Douai, 1624, t. IV, p. 1261), nous donnent des détails sur ce miracle.

[3] Bibl. nat., ms lat. 14470, fol. 281 (*Sermo de crucis commendacione*, fol. 282 r° : « Idem accidit magistro Roberto de Cursim in predicatione sua... »

[4] Et non d'Alexandre III comme le disent Wauters (*op. cit.*, p. 376) et l'éditeur du *Cartulaire de Saint-Bavon de Gand* (s. l. n. d., p. 86).

[5] Mais postérieure à l'année 1212, indiquée par les auteurs précédents, puisque la légation ne date que de 1213.

[6] Le 29 janvier 1215, Jean, évêque de Cambrai, déclare en effet que Robert de Courson a ratifié cette donation. — Wauters, *op. cit.*, p. 418.

son séjourna en Flandre, à cette époque, en liaison avec Olivier de Cologne.

Poursuivant sa prédication, Robert de Courson, en mai 1215, cherche à réunir un concile à Bourges. Sa maladresse et sa sévérité que nous avons eu déjà l'occasion de remarquer, firent échouer son projet. L'Eglise de France s'y refusa, et Courson alla seul à Bourges. Il y confirma en mai l'acte par lequel la veuve du seigneur de Buzancé reconnaît avoir remis au comte de Nevers certaines terres qu'il tiendra en toute possession jusqu'à ce qu'elle ait acquitté les dettes qu'elle a contractées envers lui [1].

Les chroniqueurs nous expliquent l'irritation du clergé français ; déjà nous avons vu Innocent III apaiser dans une bulle adressée à Philippe-Auguste les barons français [2]. Assurément la sévérité de Courson en matière de réformes canoniques pouvait irriter les évêques. Mais son emportement, sa maladresse, son esprit brouillon, furent les principaux facteurs de son impopularité. Guillaume le Breton écrit de lui : « Robert de Courson, légat du siège apostolique, et beaucoup avec lui, et encore jusqu'à présent, prêchaient en public par toute la France et croisaient un grand nombre de gens sans distinction, des enfants, des vieillards, des femmes, des boiteux, des aveugles, des sourds, des lépreux ; à cause de cela beaucoup de riches personnes renonçaient à prendre la croix, parce que cette confusion semblait plus propre à empêcher la croisade qu'à porter du secours à la Terre Sainte. De plus, dans leurs prédications, par lesquelles ils semblaient vouloir plaire au peuple plus qu'il n'était nécessaire, ils diffamaient le clergé, racontant des choses honteuses, et les inventant en présence du peuple, sur la vie des chœurs [3]. »

Robert de Courson fait, d'ailleurs, dans la *Summa*, des allusions constantes à la vie dissolue menée par les prêtres.

Constatons aussi que les auxiliaires de Courson, prévus par la bulle du 19 avril 1213 [4], et signalés par le texte publié ci-dessus de Pierre des Vaux de Cernay [5], devaient compliquer sa tâche, et bien souvent exagérer sa rigueur.

Le chroniqueur anonyme de Laon écrit : « En ce temps-là, maître Robert de Courson, cardinal prêtre de Saint-Etienne au

---

[1] Bibl. nat., coll. Baluze, t. 74, fol. 409. — Tiré du 4e registre de la Chambre des comptes de Nevers (disparu depuis ; Cf. STEIN (H.), *Bibliographie des cartulaires*, Paris, 1907, n° 2716).

[2] A propos du prêt à intérêt. — Cf. *supra*, p. 99.

[3] Œuvres de RIGORD et de GUILLAUME LE BRETON, *op. cit.*, p. 303.

[4] Cf. *supra*, p. 90.

Mont Celius, fut envoyé par le pape Innocent pour le secours de la Terre Sainte, prêcher dans le royaume de France. Là, ayant tenu des conciles, il attaqua en bien des points la dignité des prélats et les coutumes des églises importantes. Si bien qu'à Bourges, comme ils se sentaient plus gravement atteints, les prélats firent appel et annulèrent les statuts et le concile qu'il avait ordonné d'y célébrer[1]. »

Le chroniqueur de Laon exagère à coup sûr, car dans les conciles tenus par Robert de Courson à Paris, à Rouen, dans les décrets envoyés à Montpellier, et dans la *Summa*, il n'y a rien d'excessif dans les réformes qu'il demande : ce sont peut-être au contraire les *consuetudines ecclesiarum* auxquelles Courson porta atteinte, qui n'étaient pas conformes au droit canonique et qui appelaient des mesures sévères.

Le continuateur de la chronique d'Auxerre explique la chose de façon analogue : « Cette même année, dit-il, Robert, cardinal prêtre de Saint-Etienne au Mont Celius, après avoir depuis bientôt deux ans parcouru la France pour la croisade et s'être rendu odieux à tous à cause de son intransigeance, convoqua enfin un concile à Bourges ; alors les évêques de France en appelèrent, craignant la violence de cet homme excessif qui, par la suite, à Rome, au concile général fut couvert de confusion, à tel point que le pape demanda que beaucoup des actes rigoureux du cardinal fussent abolis ou adoucis par les prélats de France[2]. »

Raoul de Coggeshall lui-même parle de cette affaire en ces termes : « Maître Robert de Courson, alors qu'il se comportait plutôt insolemment en France, fut sérieusement rappelé à l'ordre par des lettres du pape[3]. »

Innocent III, en effet, s'interposa dans l'affaire. Mais la perte du Registre XVIII d'Innocent III nous aurait privé de tout autre renseignement sur la bulle qui termina l'affaire, si Theiner n'en avait retrouvé l'analyse : composition entre le pape Innocent III et l'Eglise de France au sujet des actes de Robert de Courson[4]. Nous ne savons rien de la nature de cet accord. Toutefois, puisque

[1] *Chronicon universale Anonymi Laudunensis*, ... édité par A. Cartellieri et W. Stechele, Leipzig, Paris, 1909, pp. 78-79.

[2] *Roberti Autissiodorensis chronici continuatio*, II, *M. G. H. Scriptores*, t. XXVI, p. 280.

[3] *Radulphi de Coggeshall chronicon anglicanum*, éd. Stevenson, Londres, 1875, p. 170.

[4] THEINER (Augustin), *Vetera monumenta slavorum meridionalium historiam illustrantia*, t. I, Rome, 1863, in fol., c. 65, n° 51.

la présence du légat à Bourges, en mai 1215, nous permet de penser que le concile était projeté pour cette date, et que la bulle a suivi de peu l'échec du concile, nous devons observer que ce blâme d'Innocent III n'a pas interrompu la légation de Robert de Courson, puisqu'il agira encore par la suite, comme légat, dans des actes aussi graves que celui d'août 1215 qui règlemente l'Université de Paris et proscrit l'enseignement d'Aristote.

Le 7 juillet 1215, Courson donne son consentement à la sécularisation du chapitre de Rodez, par l'évêque Pierre de la Treille[1]. Courson et l'évêque de Rodez semblent s'être connus personnellement ; en tous cas, ils s'étaient sûrement rencontrés à Clermont et à Casseneuil en juillet 1214[2].

Le 23 juillet 1215, Robert de Courson confirme la donation d'une dîme, donation faite à l'abbaye de Saint-Bavon de Gand par Béatrice, dame de Laërne[3]. Peut-être alors Robert était-il retourné en Flandre.

En tous cas, peu après, au mois d'août 1215, Robert de Courson, par mandement spécial d'Innocent III, prend des décisions importantes relatives à l'Université de Paris[4]. Cet acte célèbre régla deux graves questions, l'une relative à l'organisation de l'Université, l'autre, connexe d'ailleurs, relative à l'enseignement d'Aristote, question que nous examinerons en même temps que les résultats de la légation.

Robert quitte ensuite Paris pour Châlons-sur-Marne, où il arrive le 27 août pour accorder une indulgence à qui secourt les moniales de Wariville[5] qui se trouvent dans la détresse[6].

De là, il retourne à Troyes où le 2 septembre 1215 il accorde une indulgence de 200 jours à qui fait une aumône pour la reconstruction de l'église cathédrale Saint-Pierre[7].

C'est à cette époque sans doute que Robert de Courson régla l'emploi des revenus à l'église Saint-Pierre de Provins. L'acte daté

[1] Bibl. nat., nouv. acq. franç., ms. 10733, fol. 61.

[2] Cf. *Hystoria Albigensis*, *op. cit.*, année 1214, passim.

[3] Wauters (A.), *op. cit.*, p. 425. — Serrure, *Cartulaire de Saint-Bavon de Gand*, s. l. n. d., p. 91.

[4] Denifle (H.), *Chartularium universitatis parisiensis*, t. I, Paris, 1889, n° 20, p. 78.

[5] Wariville, arrond. de Clermont, départ. de l'Oise.

[6] Bibl. nat., collect. Picardie, t. 245, fol. 49.

[7] Original : deux originaux aux Archives départementales de l'Aube, G 2592, pièces 2 et 3. — Edition : *Bibl. de l'Ecole des Chartes*, t. XIII, 1862, p. 218.

du 3 septembre dont nous avons seulement une copie [1], ne porte aucune indication d'année ; Rivot, l'auteur de la copie, a noté que l'original en était dépourvu. Bourquelot, dans l'*Histoire de Provins* [2], date cet acte de 1214 ; or, en septembre 1214, Robert de Courson se trouvait à Angoulême où il négociait la trêve entre Jean sans Terre et Philippe-Auguste. Par contre, l'année 1213 pourrait convenir à cet acte, car, en septembre 1213, Courson était dans la région de Troyes. Nous datons cependant cet acte de 1215, sans en avoir d'ailleurs aucune certitude, par une simple présomption tirée de ce que l'acte de Pierre de Corbeil qui amende celui de Courson, et qui ne dût pas le suivre de beaucoup, date de 1216.

Par cet acte, Robert de Courson, constatant la richesse de l'église de Saint-Pierre et la pauvreté de l'église Saint-Quiriace, qui avait droit de patronat sur la première, ordonne que les chanoines de Saint-Quiriace perçoivent la moitié des revenus de la cure de Saint-Pierre.

Mais en septembre 1216, Pierre de Corbeil, archevêque de Sens, considérant les charges qui résultaient pour l'église de Saint-Pierre de la multitude de ses paroisses, estime préférable que deux prêtres, et non plus un seul, soient chargés de cette église, qu'ils en gardent tous les revenus et les partagent également entre eux.

De Troyes, Robert de Courson descend sur Cîteaux où il se trouve le 15 septembre, puisqu'il y souscrit un acte, au chapitre général de l'ordre. C'est l'acte par lequel l'abbé de Cîteaux, Arnaud, reconnaît avoir reçu des lettres de Philippe, évêque de Beauvais, et de Guillaume, évêque de Meaux, qui lui notifient une bulle d'Innocent III du 31 juillet 1215 [3]. Par cette bulle, Innocent III mande aux archevêques et évêques de France d'excommunier Erard de Brienne, s'il prétendait s'emparer du comté de Champagne [4].

---

[2] Original, conservé au Trésor de Saint-Quiriace, brûlé vers 1820 (Cf. Bourquelot (F.), *Histoire de Provins*, Provins, 1839-1840, 2 vol., t. I, p. 339). — Copie au Cartulaire de Saint-Quiriace, n° LV, perdu (Cf. Stein (H.), *op. cit.*, n° 3102). — Mention : Bibl. nat., coll. Champagne, t. 25, fol. 31. — Copie : Bibl. Provins, ms. 99, *Histoire de Provins*, par Rivot, t. IV, p. 469, et ms. 110, *Histoire ecclésiastique de Provins*, par Ythier, t. III, p. 196.

[2] Bourquelot, *op. cit.*, t. I, p. 161.

[3] Arbois de Jubainville (H. d'), *op. cit.*, n° 928 *ter*.

[4] Potthast, n° 4988. — Nous avons déjà vu Courson mêlé à cette affaire (cf. *supra*, p. 91).

Puis Courson redescend vers l'Italie, et en novembre se trouve à Rome pour le concile de Latran. Nous savons avec certitude que Courson y assista, grâce à la liste détaillée des cardinaux et évêques présents au concile de Latran [1].

Les chroniqueurs [2] prétendent que la politique de Courson fut violemment attaquée au concile : à vrai dire, aucun texte ne nous renseigne là-dessus. Il semble que la question ait au contraire été réglée après l'échec du concile de Bourges par la bulle *compositio facta* (n° 5161), et que la légation de Courson ait repris son cours ordinaire ensuite, après une sévère réprimande d'Innocent III. Que la question ait été à nouveau soulevée au concile de Latran, c'est possible, mais cela ne devait guère modifier la situation du légat.

La légation se termine donc naturellement avec le concile de Latran qu'elle avait pour but de préparer. L'étude que nous allons faire des conciles tenus par Robert, de ses décisions et de sa prédication, nous renseignera sur les résultats de la légation.

III. *Les résultats de la légation*

L'activité de Courson, nous l'avons vu, a été sollicitée durant cette légation par des affaires de nature et d'importance très diverses, et, par suite les résultats peuvent en être envisagés sous deux aspects : celui de l'importance et celui de la durée.

Or, nous aurons parcouru le cycle de son action après avoir examiné : les jugements rendus par Courson, ses décisions financières et canoniques relatives aux églises, ses rapports avec Jean sans Terre, son rôle dans la croisade contre les Albigeois, sa prédication, sa politique vis-à-vis des écoles et d'Aristote, et enfin les conciles qu'il a tenus et qui préparaient le concile de Latran.

Les jugements, réglant pour la plupart des affaires de minime intérêt, et les décisions administratives relatives à certaines églises, ont été énumérées au cours de l'exposé historique de la légation. On connaît aussi le rôle de Courson auprès de Jean sans Terre et auprès des Albigeois, et il paraît inutile d'y revenir ici, car les résultats obtenus, pour importants qu'ils soient, n'ont cependant pas laissé de traces durables.

---

[1] Werner (J.), *Die Teilnehmerliste des Laterankonzils*, dans *Neues Archiv des Ges. für ältere deutsche Geschichtskunde*, 1906, pp. 584-592.

[2] Cf. *supra*, p. 113, le passage de la chronique d'Auxerre.

Quant à la prédication, on peut penser qu'elle eut une certaine importance car Jacques de Vitry fait à Courson une réputation de prédicateur[1], mais il est probable qu'elle n'eut qu'une influence momentanée. Il ne nous reste aucun sermon de Robert de Courson. Peut-être quelques-uns sont-ils conservés dans des recueils anonymes. En tous cas, le caractère de sa prédication expliquerait à lui seul qu'il ne subsiste aucun sermon : les déplacements rapides, la prédication exaltée, violente, populaire[2], en langue vulgaire même peut-être[3], tout porte à croire que les sermons de Courson n'étaient ni préparés, ni écrits et qu'ils ne pouvaient donc pas être revus, copiés et diffusés.

En dernière analyse, ce qui a subsisté de l'œuvre de Courson légat, les véritables résultats durables de sa légation, ce sont ses décisions concernant d'une part les Ecoles, et d'autre part la discipline ecclésiastique dans les conciles.

1. *Les Ecoles*

Courson a joué un rôle très important dans la politique de l'Eglise au point de vue scolaire. Nous distinguons deux aspects de ce rôle, le règlement intérieur des écoles, et la proscription de l'enseignement d'Aristote.

a) *Le règlement intérieur des écoles*

La grande préoccupation de l'Eglise au XIIe siècle fut de trouver un nombre de maîtres suffisant pour enseigner le clergé et les fidèles. La théologie offrait peu d'attraits, car si le droit civil et le droit canonique étaient, pour les maîtres, la source de gros profits, la théologie au contraire ne procurait guère de ressources. Le décret du IIIe concile de Latran (1179) relatif à l'institution d'un *magister scolarum* dans chaque église cathédrale, est renouvelé au IVe concile de Latran, ce qui prouve la difficulté avec laquelle il fut appliqué. L'ordre des Prêcheurs, né pour pallier précisément à une défaillance dans l'Eglise de l'*ordo predicatorum, hoc*

---

[1] Cf. Jacques de Vitry, *Historia occidentalis*, Douai, 1587, pp. 277-289.

[2] Cf. *supra*, p. 112, l'appréciation de Guillaume le Breton.

[3] Courson savait sans doute le français, car deux fois dans la *Summa* il donne la traduction française d'un mot latin (questio *de usura*, et fol. 80 r°).

est doctorum (dit Innocent III) [1], défaillance telle que, faute de prédicateurs orthodoxes, ce sont les hérétiques, Vaudois ou Cathares, qui évangélisent le peuple ; l'ordre des Prêcheurs, donc, comportera dans ses constitutions une disposition qui l'engagera à ne pas créer un couvent s'il ne peut y instituer d'abord un maître de théologie.

Pour remédier à ce défaut de maîtres en théologie, Alexandre III accorde à quiconque le droit d'enseigner s'il est idoine [2] ; un examen élémentaire, devant l'évêque ou son chancelier, devait sans doute vérifier cette capacité. Les étrangers, n'ayant avec le chapitre d'autre rapport que celui de l'examen de capacité, accroissent encore par leur nombre, la vogue des écoles qui florissent déjà depuis longtemps à Paris — écoles privées, dépourvues de lien entre elles, officiellement du moins, et indépendantes du chapitre, sous réserve de l'examen attestant que le candidat est idoine.

Deux faits modifient bientôt l'état des choses : d'abord, un privilège de Philippe-Auguste groupe en 1200 les maîtres et les écoliers en une corporation ; ceci rapproche le chapitre de Paris des écoles, car cette corporation, groupant tous les maîtres, groupe aussi bien ceux des écoles que ceux du chapitre, car le chapitre de Paris a ses maîtres et ses écoles. Ceci lie étroitement le chapitre et les écoles.

Ensuite, si la nécessité avait contraint Innocent III à laisser n'importe qui enseigner à Paris, sous la vague réserve d'un examen attestant que le maître est idoine, cette largeur, qui ne présentait guère d'inconvénient pour l'enseignement des arts, devenait extrêmement dangereuse sur le terrain délicat de la théologie. Et dès 1207 [3], le pape est contraint de faire des restrictions. La plus simple consiste à limiter le nombre des chaires de théologie. A qui appartiendra-t-il de surveiller le nombre de ces chaires, de régler leur succession ? Ce droit revient tout naturellement à l'évêque, puisqu'il représente, dans son diocèse, l'Eglise qui possède le *jus docendi* ; et dès lors, c'est l'évêque, ou le chancelier de son chapitre, qui veille à ce que les chaires ne

---

[1] POTTHAST, n° 780.

[2] Pour tout cet exposé, voir MANDONNET (P.), *La crise scolaire au début du* XIIIe *siècle...*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XV, pp. 34-49 ; tirage à part, Louvain 1914.

[3] DENIFLE (H.), *Chartularium...*, *op. cit.*, n° 5, p. 65.

dépassent jamais le nombre fixé (huit), et à ce que les successeurs des maîtres qui cèdent leurs chaires[1], aient satisfait aux examens qui leur donnent la *licentia docendi*.

Telle est la situation de l'*universitas magistrorum et scolarium parisiensium*, au moment où Courson, légat, lui apporte de nouveaux règlements.

Il nous reste trois témoignages de l'activité de Courson, durant sa légation, vis-à-vis des écoles.

Une première fois, en décembre 1213, il autorise le doyen de la Sainte-Chapelle de Dijon à donner le pouvoir d'enseigner à des hommes lettrés et idoines[2]. C'est bien là la préoccupation incessante de l'Eglise vis-à-vis de l'enseignement. Le doyen accordera le pouvoir d'enseigner. En outre, le chantre de Langres fera passer aux futurs maîtres un examen de capacité ; seul, le prévôt de l'école sera examiné par le doyen de la Sainte-Chapelle.

Une fois déjà, pendant la légation, au concile de Paris (été 1213), Courson s'est occupé des écoles ; il s'agit alors des écoles de Paris. Courson interdit aux curés de paroisse d'étudier les « *seculares scientie* » (ce mot se retrouve dans la *Summa* et désigne les arts), inutiles au salut de leurs paroissiens. Il les autorise à étudier la *sacra pagina*[3].

Quant aux réguliers, ils ne pourront étudier que dans le monastère : que ceux qui l'ont quitté pour des raisons d'études, y rentrent dans les deux mois[4].

La seconde intervention de Courson, beaucoup plus importante, aboutit aux règlements d'août 1215. Courson agit en vertu d'un mandat spécial du pape : il le signale, et ceci nous porte à croire qu'il agit ici suivant les instructions précises de la papauté. Aux règlements de l'Université relatifs au nombre des chaires, Courson ajoute de nouveaux règlements relatifs aux matières à enseigner et aux conditions de l'enseignement.

---

[1] Car les chaires sont cessibles dès avant 1215, Courson le dit expressément dans la question *de locatione operarum*.

[2] Cf. *supra*, p. 95, et Pérard (E.), *Recueil de plusieurs pièces curieuses*, *op. cit.*, p. 273 : « liceat tibi... ut... viris litteratis et ad hoc idoneis docendi clericos tribuas liberaliter facultatem... ne per doctrine deffectum clerici ignorantie tenebris involvantur. »

[3] Concile de Paris, I, 23, dans Mansi, *Concilia*, t. XXII, pp. 818-854 : « Si nullos flores de pratis celestis philosophie addiscat, ... tanquam infatuatus, rejiciatur et ab omnibus conculcetur. »

[4] Concile de Paris, III, 20, dans Mansi, *op. cit.*, *loc. cit.*

Aux arts, pour être maître, il faut être âgé d'au moins 21 ans, avoir étudié six ans, et s'engager à enseigner deux ans au moins (toujours la pénurie des maîtres !). Courson distingue la leçon *ordinaire* et la leçon *ad cursum*, la première moins solennelle, la seconde plus solennelle. On enseignera la dialectique d'Aristote, et l'un ou l'autre des deux Prisciens (*Priscianus maior* : les 16 premiers livres des *Institutiones grammaticae*, *Priscianus minor* : les deux derniers), *ordinarie* et non *ad cursum*. Aux jours de fête, on ne lira que des philosophes, le 3e livre de l'*Ars maior* de Donat (*barbarismum*), l'éthique et le 4e livre des *Topiques*. On n'enseignera pas (*non legantur*) [1] la *Métaphysique* d'Aristote, les œuvres de Maurice d'Espagne (?) [2], de David de Dinant et d'Amaury de Bène.

Dans les réunions de maîtres et d'élèves, les banquets ne seront pas tolérés ; Courson veille également à ce que les vêtements des maîtres ès-arts soient décents, et il réglemente l'ordre dans lequel se dérouleront les obsèques des maîtres et des élèves.

Enfin, Courson donne à chaque maître juridiction sur ses élèves : *quilibet magister forum sui scolaris habeat*, et détermine les conditions dans lesquelles peuvent se régler les conflits, pour éviter la dissolution du « *studium* ».

En théologie, pour enseigner, il faut être âgé de 35 ans, avoir étudié huit ans et plus spécialement avoir fait cinq ans de théologie [3]. Courson distingue, en outre les *lectiones privatae* et les *lectiones publicae*.

C'est la première fois que se précise l'enseignement dans les écoles parisiennes. Le règlement de 1215 complète heureusement les décrets précédents : ceux-ci s'occupaient plus spécialement du recrutement, du nombre des chaires ; avec le décret de 1215, nous possédons un règlement intérieur officiel des écoles.

b) *La question d'Aristote*

Il est clair, d'après les termes du décret d'août 1215 qu'Aris-

---

[1] *Legere*, ici, ne signifie pas lire, mais enseigner (*lectura* a alors le sens actuel du mot anglais *lecture* = *cours*).

[2] L'identification de ce personnage en qui certains auteurs, parmi lesquels le R. P. Mandonnet, ont vu Averroes, a fait récemment l'objet d'un article copieux par M. Bouygès dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, juillet 1933, pp. 637-658. L'auteur après avoir examiné les différentes hypothèses n'aboutit à aucune conclusion positive. La question reste pendante.

[3] Denifle (H.), *Chartularium...*, *op. cit.*, n° 20, pp. 78-79 : « et quinque annis audiat theologiam, antequam privatas lectiones legat publice. »

tote fut proscrit des écoles parisiennes. Délimitons brièvement l'étendue de cette proscription.

D'abord, le *Non legantur libri Aristotelis de methafisica* ne signifie pas, répétons-le, que la lecture de certains livres d'Aristote est interdite, comme on avait interdit et supprimé, cinq ans auparavant les livres de David de Dinant. *Legere* signifie enseigner, et ce terme s'explique si l'on songe que l'enseignement à cette époque consiste à lire et à commenter soit l'Ecriture, soit Pierre Lombard, soit Donat ou Priscien.

En second lieu, une question se pose depuis plus de cent ans au sujet de cette proscription fameuse. On s'est longtemps demandé à quelle date, dans quelle mesure, dans quels milieux, Aristote avait pénétré en Occident, à la fin du XIIe siècle. Les historiens se sont surtout étonnés de ce que le décret de 1215 proscrive la *Métaphysique* d'Aristote, alors que cette œuvre ne semble avoir eu aucune influence sur les ouvrages théologiques antérieurs à 1215, qui ne la citent pas. Dans la *Summa* de Courson lui-même, nous relevons une seule citation d'Aristote et c'est une citation de la *Logique*. Là est le nœud de la question.

M. Alexandre Birkenmajer a donné, semble-t-il, une définitive explication de ce problème [1]. Nous sommes heureux de pouvoir, grâce à de nouveaux éléments, confirmer son opinion. Ce n'est pas dans les ouvrages théologiques, écrit M. Birkenmajer, que nous devons chercher les traces de la *Métaphysique* d'Aristote avant 1215 ; ce n'est pas sa pénétration dans les milieux théologiques qu'Innocent III et Robert de Courson entendaient enrayer par le décret de 1215 ; ce sont les médecins, les naturalistes, les maîtres de la faculté des arts, qui ont connu les premiers la *Métaphysique* d'Aristote, qui en ont usé et qui l'ont citée ; c'est son influence dans ce milieu que le décret de 1215 a pour mission d'arrêter. M. Birkenmajer donne à l'appui de cette hypothèse les nombreuses citations de la *Métaphysique* d'Aristote et de ses ouvrages de philosophie naturelle (*libri Aristotelis de methafisica et de naturali philosophia*, dit le décret) qu'il a relevées dans Daniel de Merlay (vers 1175-1185), Urso de Lodi et Maurus, Raoul de Longchamp, Alfred de Sareshel, etc., tous auteurs ayant écrit

---

[1] BIRKENMAJER (A.), *Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au* XIIe *et au* XIIIe *siècle* (extrait de la *Pologne au VIe Congrès international des sciences historiques*, Oslo, 1928, tirage à part, Varsovie, 1930.

avant 1215, tous auteurs d'ouvrages de médecine, de physique, de sciences naturelles, tous appartenant à la faculté de médecine ou des arts. En outre, M. Birkenmajer note que ce mouvement aristotélicien procède de traductions latines faites directement sur le grec, et que ces traductions ainsi que les œuvres pour lesquelles elles ont été utilisées, sortent presque toutes de l'école de médecine de Salerne (en particulier Urso de Lodi et Maurus).

Nous ajouterons deux remarques à cette très belle découverte : tout d'abord nous noterons que cette proscription d'Aristote se trouve mêlée dans le décret de 1215 aux règlements concernant non pas les maîtres en théologie, mais bien les maîtres ès arts. Le décret, en effet, contient deux parties, la première, plus étendue, relative aux arts, la deuxième, assez brève, relative aux maîtres en théologie. M. Birkenmajer n'a pas songé dans son opuscule à noter ce détail intéressant qui appuie fortement sa thèse et qui montre bien que la proscription d'Aristote est une question que l'on règle avec les problèmes relatifs aux arts, non avec les problèmes relatifs à la théologie.

En outre, la personnalité même de Courson éclaire étonnamment le sens du décret ; il fut un élève des arts et nous avons vu [1] qu'il était possible qu'il ait connu Salerne. Il cite toujours ensemble les universités de Paris, Bologne et Salerne [2] ; ce sont les trois universités types ; les cas médicaux même abondent dans la *Summa* et à tous propos : dans la question *de locatione operarum*, Courson dit que les chirurgiens ne doivent pas recevoir de salaires trop élevés pour qu'ils ne soient pas tentés d'opérer sans raison. Ailleurs, Courson parle des chirurgiens, des médecins, des avocats, qui exercent leur profession sans scrupule et plus spécialement il envisage ce cas d'un chirurgien avouant qu'il a souvent opéré des calculs et que beaucoup de malades sont morts après l'opération ; et dans cet autre cas d'un médecin dont la science est insuffisante, Courson se demande s'il doit être accusé d'homicide [3]. A propos du mariage, il envisage encore quelques autres cas médicaux. Enfin, nous avons relevé chez lui une citation d'Hippocrate [4]. Il semble donc probable que Robert de Courson ait eu des relations avec Salerne et les médecins ; qu'il

---

[1] Cf. *supra*, p. 66.

[2] *Summa*, fol. 36 r°, 37 r°, par exemple.

[3] *Summa*, fol. 16 v°.

[4] *Summa*, British Museum Royal Mss. 9 E XIV, fol. 72 a.

ait jugé utile de se servir de ses connaissances médicales ou plutôt de consulter les médecins[1] pour traiter de théologie morale, nul casuiste moderne ne s'en étonnera. Mais il est intéressant de constater que ce soit l'homme du décret de 1215 qui ait eu des relations semblables avec Salerne ; il est également intéressant de constater que, maître en théologie, il ne se soit servi qu'une fois d'Aristote (et encore de la *Logique* seulement), dans la *Summa*[2], alors qu'il devait bien le connaître par ses amis de Salerne. Ce n'est donc pas dans les ouvrages théologiques qu'il faut rechercher des traces de la *Métaphysique*, mais dans les ouvrages émanés des écoles de médecine ou de la faculté des arts.

Que Courson, après avoir été un élève des arts, ait eu des relations avec les médecins et Salerne, que la proscription de l'enseignement de la *Métaphysique* se trouve mêlée aux règlements relatifs aux arts, voilà qui appuie singulièrement les théories de M. Birkenmajer.

Quelle est donc désormais la portée du décret de 1215 quant à la *Métaphysique* ? Notons d'abord que la phrase de proscription est présentée comme une disposition de détail, et qu'elle semble s'appliquer seulement aux arts. Et en effet, à la faculté de théologie, on ne commentait pas ou guère Aristote. Ensuite, cette disposition de détail pourrait fort bien être inspirée, non par Innocent III, mais par Courson lui-même, car celui-ci semble avoir mieux connu que celui-là le milieu des arts et de la médecine, et la raison de prudence qui nécessitait la proscription de la *Métaphysique*.

Enfin, le sens de cette disposition devient maintenant assez difficile à comprendre : on conçoit le danger d'expliquer la *Métaphysique* dans une chaire de théologie, mais on ne conçoit plus nettement les craintes que pouvaient suggérer les commentaires de la *Métaphysique* ou de la *naturalis philosophia* à la faculté des arts. Mais il faut noter que les œuvres citées par M. Birkenmajer, si elles sont écrites par des physiciens ou des médecins, n'en sont pas moins inspirées très nettement par des préoccupations métaphysiques : le *De celo et mundo* d'Aristote contient implicitement une métaphysique. En outre, la pénétration dans les chaires de théologie était imminente déjà et cette imminence

[1] Car il ne semble pas avoir été médecin lui-même : il écrit *phisici dicunt* et non pas *dicimus*.

[2] *Summa*, fol. 158 v°.

explique les craintes d'Innocent III et de son légat, et les dispositions du décret d'août 1215.

2. *Les conciles*

Etudier les conciles tenus par Courson durant la légation, ce serait étudier l'état de l'Eglise de France à l'époque de cette légation ; ces conciles, en effet, ajoutent véritablement un chapitre à l'admirable tableau de la France au début du XIIIe siècle, dressé par Jacques de Vitry dans l'*Historia Occidentalis*[1].

Nous devons nous borner à examiner les rapports de ces conciles avec le IVe concile de Latran, et à rechercher comment ils l'ont préparé.

Disons seulement que les décrets de ces conciles ont été préparés en 1208 par les constitutions de Guala[2], qui, beaucoup moins étendues, sont inspirées du même esprit de réforme.

Ce qui frappe tout d'abord, c'est l'identité des deux conciles de Paris[3] et de Rouen[4]. Tous deux sont divisés en quatre parties : la première concerne les clercs séculiers, la seconde les clercs réguliers, la troisième les moniales, la quatrième les prélats. Au concile de Paris s'ajoutent également des décrets relatifs à l'usure. Mansi a cru pouvoir conclure de l'absence de certains décrets du concile de Paris dans le concile de Rouen, que celui-ci était antérieur à celui-là. La raison ne nous semble pas valable : la rédaction du concile de Rouen peut être plus courte ou plus longue que celle du concile de Paris sans qu'on en puisse tirer aucune conclusion sur sa date. Tel décret, utile à Paris, sur l'usure par exemple, pouvait être inutile à Rouen. En outre, seul le manuscrit d'Anchin (aujourd'hui Bibl. de Douai, ms. 357) contient les décrets du concile de Paris sur l'usure : ces décrets peuvent avoir été portés à Rouen et ne nous avoir pas été transmis par les manuscrits conservés.

---

[1] JACQUES DE VITRY, *Historia Occidentalis, op. cit.*

[2] Nous en avons deux textes : l'un conservé dans : Bibl. nat., ms. 14470, fol. 178 v°, l'autre dans : Bibl. Arsenal, ms. 769, fol. 113 v°. — Seul le second texte est édité : BINIUS (S.), *Concilia generalia et provincialia*, Cologne, 1606, t. III, part. 2, p. 441 ; DENIFLE (H.), *Chartularium... op. cit.*, t. I, p. 66.

[3] MANSI, *Concilia*, t. XXII, pp. 817-854.

[4] MANSI, *Concilia*, t. XXII, pp. 898-924.

Les dispositions du concile de Montpellier [1] sont un raccourci des deux précédents conciles ; mais certains décrets et l'ensemble des prescriptions dénotent une analogie frappante entre le concile de Montpellier et les conciles de Paris et de Rouen ; les prescriptions relatives aux vêtements des clercs, à leur tonsure, aux clercs avocats (concile de Montpellier : décret 21, concile de Paris, I, 6), à l'âge requis pour être curé (Montpellier, 12, Paris, IV, 24), aux obligations des prélats (Paris, IV, Montpellier, II).

L'inspiration de ces trois conciles vient nettement de Courson : nous retrouvons les termes de *celestis philosophia*, si fréquents dans la *Summa* (concile de Paris, I, 23). Tout ce qu'il nous laisse entrevoir dans la *Summa* de la discipline ecclésiastique à cette époque, se retrouve dans les décrets du concile de Paris. Il y a une étonnante analogie entre les décrets du concile relatifs à la tenue des prélats, et les questions I, II et III de la *Summa*, par exemple, où Courson reproche sans cesse aux abbés, aux évêques, aux officiaux, leurs exactions, leur simonie et leur injustice.

Mais surtout ces décrèts ont inspiré de façon précise les décrets du IVe concile de Latran [2] sur les points suivants : l'obligation pour les évêques de tenir un synode annuel (concile de Paris, IV, 17 ; concile de Latran, décret VI ; le concile de Latran n'exige ce synode que des archevêques) ; le tarif de punition *de incontinentia clericorum* (concile de Paris, II, *passim* ; concile de Latran, XIV) ; les vêtements des clercs (concile de Paris, II, III, *passim* ; concile de Latran, XVI) ; de la table des prélats (concile de Paris, IV, *passim* ; concile de Latran, XVII) ; *quod nullus habeat duo beneficia* (concile de Paris, I, 19 ; concile de Latran, XXIX) ; que les bénéfices ne soient pas héréditaires (concile de Paris, I, 20 ; concile de Latran, XXX) ; que les *procurationes* données aux évêques lors des tournées pastorales ne soient pas une charge trop lourde pour les habitants du diocèse (concile de Paris, IV, 9 ; concile de Latran, XXXIII, XXXIV) ; enfin les dispositions relatives à l'usure, aux juifs et à la simonie (concile de Paris, II, 1, IV, 12 et additions ; concile de Latran, LXIII et LXVII).

Quant au concile de Bordeaux (juin 1214) [3], ses statuts dif-

[1] MANSI, *Concilia*, t. XXII, pp. 935-954.
[2] MANSI, *Concilia*, t. XXII, pp. 982-1058.
[3] RYMER, *Fœdera*, t. I, p. 122

fèrent assez sensiblement, dans la forme et dans le fond, des conciles de Paris, de Rouen et de Montpellier. Ses premiers décrets, contre les Juifs et l'usure, rappellent sans doute les décrets additionnels (part. V. du ms. d'Anchin) du concile de Paris : si les Juifs ne remettent pas aux croisés leurs dettes (provenant du prêt à intérêt), on interdira aux marchands de contracter avec eux. Ce décret précise les décisions plus vagues du concile de Paris. Mais les prescriptions suivantes sont toutes nouvelles : Courson délie du lien de fidélité les sujets des barons excommuniés ; il interdit aux barons de contraindre quiconque au mariage ; il renouvelle les prescriptions du IIIe concile de Latran contre les hérétiques. Enfin, il interdit aux laïques de détenir des dîmes.

Comme les conciles de Paris, de Rouen et de Montpellier, le concile de Bordeaux est inspiré par la *Summa* : le cas de fidélité aux barons excommuniés est envisagé à la question IV *de excommunicatione*[1]. Par ailleurs, nous retrouvons dans le IVe concile de Latran[2] les dispositions du concile de Bordeaux relatives aux dîmes.

A vrai dire, malgré les analogies relevées entre les conciles provinciaux tenus par Courson et le IVe concile de Latran, on ne peut dire que Courson ait inspiré la législation canonique de ce concile : en effet, cette législation semble avoir été déterminée beaucoup plus par les besoins de l'époque, dont Courson est un témoin, que par un homme. Néanmoins, ces réformes étaient réclamées déjà par des hommes tels que Pierre le Chantre, Foulques de Neuilly, Jacques de Vitry, avec lesquels Courson était lié.

Courson appartenait donc très nettement au groupe qui réclamait dans l'Eglise les réformes réalisées en novembre 1215 par le IVe concile de Latran.

Le bilan de la légation ne nous semble donc pas négligeable. Sans doute, nous le verrons, Honorius III abrogera un certain nombre de dispositions prises, soit par le légat lui-même, soit par les agents inférieurs qui lui étaient adjoints par les bulles du 19 avril 1213. Mais l'ensemble de ses décisions conciliaires est confirmé par le concile de Latran ; sa prédication, ses collectes

---

[1] *Summa*, fol. 29 r°.
[2] IVe Concile de Latran, canons LIII, LIV, LV, LVI.

pour la croisade aboutiront au départ de 1218 pour Damiette ; et ne resterait-il de son œuvre de légat que le décret d'août 1215 relatif à l'Université de Paris, que nous devrions regarder cette légation comme pleinement fructueuse.

Néanmoins, la manière dont Courson s'acquitta de sa légation, la sévérité avec laquelle il semble avoir rendu des décrets ou des sentences, justifiés sans doute, mais durs [1], surtout pour l'époque, l'enthousiasme imprudent avec lequel il prêcha la croisade ne paraissent pas avoir eu un très heureux effet.

III

L'exil en curie, la V[e] croisade, la mort

Les résultats de la légation de Courson en France ne doivent pas faire perdre de vue les effets plus particuliers de cette légation sur la vie de Robert de Courson.

Il est bien certain que la sévérité, la maladresse, qui rendirent Courson impopulaire, n'engagèrent pas Innocent III à lui confier de nouvelles charges. En fait, après quelques mois de repos, sans doute, nous voyons Courson séjourner à partir de février 1216 auprès de la curie romaine. Ses souscriptions aux bulles pontificales, autographes, attestent ce séjour.

Honorius III, succédant à Innocent III (août 1216) se montra plus méfiant encore vis-à-vis de Courson, et lui fit prolonger son séjour à la curie durant deux ans [2].

---

[1] Il traite durement l'usurier ; il interdit à sa femme de recevoir quoi que ce soit de lui, et néanmoins lui prescrit de cohabiter. Mais si, au contraire, l'usurier vient faire une sincère pénitence, Courson aussitôt indique la discrétion avec laquelle il faut lui enjoindre de restituer, selon qu'il est malade, chargé de famille, etc... Cf Concile de Paris, *additio (pars V)* et *Summa*, fol. 15 v° et 18 r°.

[2] Voici les dates des souscriptions de Courson : 1216 : 18 février (Potthast, 5077), 7 mars (5086), 21 mars (Delisle (L.), *Mémoires sur les Actes d'Innocent III*, dans *Bibl. de l'Ecole des Chartes*, 19e année, 1858, pp. 38 et 43), 13 avril (5100), 5 mai (5106), 21 mai (Rigal (J.) et Verlaguet (P.), *Documents sur l'ancien hôpital d'Aubrac*, t. I, pièce 17, dans *Archives historiques du Rouergue*, t. IV), 12 août (5327), 4 novembre (5355), 10 novembre (Pressutti (P.), *Regesti del pont. Onorio III*, Rome, 1884, n° 957), 17 novembre (*Cartulaire de Béziers, Livre noir*, édition Rouquette (J.), 1918-1924, pp. 543-546), 24 novembre (5367), 1er décembre (5376), 8 décembre (5386), 22 décembre (5403) ; 1217 : 2 janvier (Pressutti (P.), *op. cit.*, n° 207), 17 janvier (5420), 4 mars (5482), vers avril (5508), 17 avril (5522),

Bien mieux, Honorius III, de 1217 à 1226, ne cesse de désavouer les décisions prises par Courson durant sa légation en France. Le 2 janvier 1217, c'est une décision prise par Courson au sujet d'un procès entre Saint-Jean-des-Vignes et l'abbaye d'Epernay qui est soumise à nouvel examen d'une commission constituée par Honorius III[1].

Le 23 août 1217, Honorius III charge l'évêque élu de Laon d'absoudre les clercs et les laïques excommuniés par Courson durant sa légation[2].

Le 15 novembre de la même année, une même décision est prise par Honorius III à l'égard des clercs et des laïques du diocèse de Châlons[3]. Le 12 novembre 1218, Honorius III dispense les postulants du monastère de Montiéramey[4] du canon du concile de Paris interdisant leur entrée en religion avant l'âge de 18 ans[5]. Le 3 janvier 1219, Honorius III prie l'abbé et le prieur de Saint-Aubin d'Angers et l'écolâtre d'Angers d'enquêter sur les agissements des délégués du légat Robert de Courson à Saint-Georges de Vendôme[6]. Ceci, notons-le bien, vise non pas Courson, mais les lieutenants qui lui furent adjoints pour la légation. Le 23 décembre 1220, Honorius III révoque la dispense que Robert de Courson avait accordée au clerc Gosson à condition qu'il se croise, parce que Gosson a racheté son vœu et ne l'a pas accompli personnellement[7]. Le 5 mars 1221, Honorius III absout les clercs du diocèse de Poitiers frappés par les statuts de Guala

---

19 avril (5526), 11 mai (5545), 11 mai (5548), 15 mai (5550), 31 mai (5558), 24 juillet (5583), 25 septembre (5605), 5 décembre (5629), 7 décembre (Leroux (A.), Molinier (E.), Thomas (A.), *Documents historiques sur la Marche et le Limousin*, t. I, Limoges, 1883, p. 265) ; 1218 : 3 février (5690), 8 février (5695), 30 mars (5739), 18 juin (Guérard (B.), *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Victor de Marseille (Documents inédits...)*, t. II, 1857, n° 853), 7 juillet (5862).

[1] Pressutti, *op. cit.*, n° 207. — Nous n'avons pas trace de la lettre de Courson relative à cette affaire.

[2] Pressutti, *op. cit.*, n° 736. — Ceci fait allusion peut-être à l'affaire de Laon mentionnée plus haut, p. 110.

[3] Pressutti, *op. cit.*, n° 881. — Nous n'avons pas retrouvé trace de cette affaire ; nous savons seulement qu'il passa à Châlons.

[4] Montiéramey, abbaye bénédictine, arrond. et diocèse de Troyes, départ. de l'Aube.

[5] Pressutti, *op. cit.*, n° 1678.

[6] Pressutti, *op. cit.*, n° 1780.

[7] Pressutti, *op. cit.*, n° 2926.

et de Courson relatifs aux « *focariae* » et à la tenue des clercs[1]. Le 9 avril 1221, une même bulle, sur les mêmes matières, est accordée aux clercs du diocèse de Tréguier[2]. Le 19 novembre 1222, Honorius III autorise Thiébaut, archevêque de Rouen, à absoudre, moyennant les pénitences convenables, les clercs de son diocèse qui ont contrevenu à ces mêmes règlements[3].

Enfin, le 17 janvier 1226, Honorius III charge Gautier, évêque de Tournai, le doyen et l'écolâtre de cette ville, de contrôler les décisions de Courson relatives à l'église de Saint-Omer, et de les parfaire.

Notons, en terminant cette liste de désaveux, que si Honorius III absout les clercs frappés par les sentences de Courson, c'est toujours moyennant une pénitence convenable. Néanmoins, on sent un penchant systématique à l'indulgence envers les clercs et les laïques frappés par les sentences de Courson.

Un dernier fait doit être noté pendant ce séjour de Courson à la curie romaine : se sentant vieillir, le cardinal cherche à laisser à ses neveux et à ses serviteurs quelques bénéfices. Honorius III approuve, le 3 mai 1217, le don fait par l'abbé de Vézelay à W. (*laico*), neveu de Robert de Courson[4]. Peu après, Honorius III, pressé sans doute par Courson, demande au chapitre de Bayeux d'accorder au clerc R., neveu du cardinal, la première prébende vacante[5]. Le 1er juillet 1217, Honorius III confirme à S., sénéchal de Robert de Courson, le revenu annuel de dix livres tournois que lui accorde l'abbé de Fécamp ; ce sénéchal était sans doute l'un des officiers qui composaient la suite de Courson durant sa légation[6]. Le pape écrit encore à l'évêque de Winchester pour donner à ce sénéchal l'investiture d'une terre que lui a donnée Jean sans Terre, et qui rapporte douze livres sterlings par an[7]. Enfin, le 3 août 1217, Honorius III charge Guala de prier Henri III d'investir ce même R. de la terre en question[8].

Mais en juillet 1218, le pape se résigne à faire sortir Robert

---

1 Pressutti, *op. cit.*, n° 3155. — Cf. Concile de Paris, I et II.
2 Pressutti, *op. cit.*, n° 3239.
3 Pressutti, *op. cit.*, n° 4150.
4 Pressutti, *op. cit.*, n° 562.
5 Pressutti, *op. cit.*, n° 621.
6 Pressutti, *op. cit.*, n° 642.
7 Pressutti, *op. cit.*, n° 807.
8 Pressutti, *op. cit.*, n° 705.

de Courson de son inaction. La lettre du 5 juillet 1218 [1], adressée au comte de Nevers, Hervé de Donzy, et au comte de la Marche, Hugues IX de Lusignan, annonce le départ des croisés français en août à Gênes, pour Damiette. Sur la demande de ces comtes [2] (on se souvient que Robert a été mêlé en septembre 1214 aux affaires d'Hervé de Donzy), Honorius III adjoint à cette croisade Robert de Courson comme légat [3]. Il semble que le comte de Nevers, reconnaissant à Courson des démarches qu'il fit après Bouvines pour lui venir en aide, ait cherché à faire donner à Courson un rôle actif dans cette entreprise. Une lettre du 21 juillet 1218 confirme ce choix, mais en modifiant cruellement la fonction de Courson dans l'expédition : ce n'est plus comme légat que le cardinal est envoyé à l'armée des croisés français, c'est tout simplement pour lui permettre d'exécuter le vœu qu'il avait fait (en 1213, sans doute, au début de la légation) de prendre la croix [4]. Enfin, le 28 juillet, le pape s'arrête à une solution moyenne : le cardinal Pélage sera chargé de la légation, et Robert de Courson de la prédication [5].

De cette façon, le pape satisfaisait à la fois ses sentiments personnels et le comte de Nevers.

A cette date, les croisés étaient déjà réunis à Gênes où cette lettre leur est adressée. Mais le 13 août, les croisés ne sont pas encore partis : Honorius III leur envoie à cette date les lettres reçues des croisés de Damiette, dans lesquelles ils exposent leur situation critique et leur besoin urgent de secours [6]. Courson est alors à Gênes, puisque la lettre lui est adressée ; le 7 juillet il était encore à Rome puisqu'il y souscrivait une bulle [7]. Nous pensons donc que Robert alla directement de Rome à Gênes.

Les croisés quittèrent bientôt Gênes à destination de Damiette [8]. Leur arrivée à Damiette, vers la mi-octobre 1218, fut

---

[1] Pressutti, *op. cit.*, n° 1498.

[2] *Iuxta petitionem vestram.*

[3] *R. tituli Sancti Stephani etc... de nostra legatione destinamus.*

[4] Pressutti, *op. cit.*, n° 1543 : « ad vos iuxta petitionem vestram dilectum filium nostrum R. tituli Sancti Stephani, etc..., absque legationis officio destinamus, ut una vobiscum votum quod emiserat exsequatur. »

[5] Pressutti, *op. cit.*, n° 1558 : « ut verbum predicationis recipiant a Roberto ; in hiis vero que spectant ad officium legationis, recurrant ad Pelagium. »

[6] Pressutti, *op. cit.*, n° 1581.

[7] Potthast, n° 5862.

[8] Cf. *Annali Genovesi di Caffaro e di suoi continuatori... a cura di*

une grande joie pour les croisés qui s'y trouvaient déjà. Tous les chroniqueurs nous le disent[1]. Nous savons peu de chose sur le rôle de Courson à Damiette. Les lettres d'Olivier le Scolastique ne parlent pas de Robert[2]. Jacques de Vitry, dans ses lettres, ne nous parle que de sa mort.

Seul, l'auteur des *Estoires d'Outremer* donne un détail, malheureusement inexact, sur Courson : on sait que la ville de Damiette fut prise à l'improviste, la nuit, le 5 novembre 1219, par l'audace d'un seul homme ; d'après les *Estoires d'Outremer*, cet homme serait Robert de Courson, qui serait entré seul dans Damiette et aurait ouvert les portes. Mais nous croyons plus volontiers avec Röhricht qu'Ernoul est plus exact lorsqu'il nous dit que Pélage, et non Courson, accomplit ce fait d'armes.

Les seuls témoignages que les contemporains nous donnent sur Courson en Orient relatent simplement son décès. Jacques de Vitry nous apprend sa mort dans les sables de Damiette, dans l'*Historia occidentalis*[3] ; et dans sa troisième lettre à Honorius III, il écrit : « Ces jours-ci, notre vénérable père R. de Courson,... homme lettré, pieux, affable, libéral et bienveillant, ayant le zèle des choses de Dieu, désirant ardemment la délivrance de la Terre sainte, par une fin heureuse s'en alla vers le Seigneur. »

Et il semble avoir assisté lui-même aux derniers moments de Robert, car Thomas de Cantimpré écrit que Jacques de Vitry demandait à Courson mourant ce qu'il pensait de la pluralité des bénéfices, et que ce dernier répondit : « Sur le point de

---

L. T. Belgrano, dans les *Fonti per la storia d'Italia publicate dall' Istituto storico italiano*, XII, 1901, vol. II, p. 147.

[1] Ces témoignages ont été recueillis par Röhricht (R.), *Testimonia minora de quinto bello sacro*, Genève, 1882 (Publications de la Société de l'Orient latin, III) : Mathieu de Paris (p. 55) : venit Pelagius... cum magistro Roberto de Curcun, viro sancto et nobili et clerico nominis celeberrimi, natione anglico, etc... ; reproduit par les *Flores historiales* de Roger de Wendover, édit. Hewlett (H.-G.), t. II, Londres, 1887, p. 235, Mathieu de Westminster, p. 69 ; et aussi par Röhricht (R.), *Quinti Belli sacri scriptores minores*, Genève, 1879 (Société de l'Orient latin) : *Gesta obsidionis Damiate*, p. 79, reproduit par le *Liber de temporibus* d'Albertus Miliolus, *M. G. H. Scriptores*, in-4°, t. XXXI, p. 468 ; Johannes de Tulbia, *de Johanne rege Jerusalem*, p. 122 ; *Liber Duelli christiani in obsidione Damiate*, p. 146.

[2] Edition Röhricht (R.), *Die Briefe des Kölner scholasticus*, *op. cit.*

[3] Ed. *Gesta Dei per Francos*, Hanovre, 1611, 2 vol., t. I, p. 1134.

quitter cette vie, je dis qu'il est damnable et mortel de conserver plusieurs bénéfices quand l'un d'eux est suffisant[1]. »

Pierre d'Efrey, Ernoul, et le *Chronicon Mailrosense*[2] relatent cette mort de la même façon ; les regrets ne manquent pas : « Sur la terre de notre rédemption, écrit l'auteur du *Chronicon Mailrosense*, maître Robert de Courson quitta ce monde pour les régions de la divine promesse, comme nous le croyons, dans la plénitude de sa foi catholique, orné de vertus et de sagesse ; et ses mérites auprès de Dieu, à ce que disent ceux qui reviennent de là-bas, obtinrent de grands et merveilleux miracles. »

Ernoul ne cache pas la déconvenue des croisés devant la mort de Courson. Malgré le rôle secondaire que lui avait imposé Honorius III, il semble que, calmé par l'âge et l'expérience, il se soit imposé, par ses vertus, comme le véritable chef de l'expédition : « *Le cardenal Robiers i fu mors. Et li cardenals Pelages vescui ; dont ce fu grans damages, et moult i fist de mal.* »

Cette réputation de Courson semble s'être conservée longtemps puisque le grincheux Robert Grossetête lui-même, dans le réquisitoire qu'il prononça sur son lit de mort contre Innocent IV, félicita Eustache de Flay, Jacques de Vitry, Etienne Langton et Courson de leur énergie, de leur prédication et de leur zèle[3].

Pouvons-nous déterminer exactement la date de la mort de Robert de Courson ?

Il est tout d'abord certain qu'il mourut à Damiette ; les témoignages relevés ci-dessus sont formels. Or, deux bulles, datées du 31 mars et du 31 mai 1219[4] auraient été souscrites par Courson. Il est impossible d'admettre que ces souscriptions soient authentiques, puisque Courson, parti en août 1218 pour Damiette, y est mort.

La première de ces bulles porte l'indiction VII (correcte) dans Potthast. Mais le texte publié, d'après l'original, dans le *Deutsches Reichsarchiv*[5], porte l'indiction VI (incorrecte) et

---

[1] Thomas de Cantimpré, *Bonum universale de proprietatibus apum* ; fragment dans Röhricht (R.), *Testimonia, op. cit.*, p. 119.

[2] Röhricht (R.), *Testimonia, op. cit.*, pp. 139, 295, 336.

[3] C'est Mathieu de Paris qui rapporte ces paroles : *Matthaei Parisiensis chronica majora*, éd. Luard, 7 vol., t. V, Londres, 1880, p. 404.

[4] Potthast, n[os] 6029 et 6078.

[5] Lünig (F. Chr.), *Deutsches Reichsarchiv Spicilegii ecclesiastici*, dritter Theil, Leipzig, 1718, pp. 746-771.

l'année 1219. Cette bulle est une confirmation des possessions de l'abbaye de Weissenau.

La seconde de ces bulles confirme les biens du monastère d'Arnsburg. Nous ne connaissons de cette bulle que la publication qui en est faite par Kolb dans un ouvrage destiné à défendre les privilèges du monastère d'Arnsburg contre les prétentions des comtes de Solms-Braunfels[1]. Cette bulle porte l'indiction VIII et l'année 1219. Ces deux dates sont contradictoires.

Au point de vue diplomatique, à part la date, ces bulles sont correctes. Nous n'avons pas le droit de penser qu'elles sont des faux. Mais les erreurs de date qu'elles comportent nous permettent cependant de ne pas nous arrêter à la contradiction relevée entre le témoignage formel de Jacques de Vitry, témoin de la mort de Courson, et ces deux actes. Nous pouvons croire très légitimement que ces actes doivent être ramenés à l'année 1218 (ils ne figurent d'ailleurs pas dans les registres d'Honorius III).

Des obituaires nous donnent la date de la mort de Courson. Le compte de 1348 de l'obituaire de la cathédrale de Saint-Pierre de Troyes[2] porte la mention : *pro Roberto de Courçon cardinali XXX s.*, au mois de février (sous le n° 277). Le n° 268 désigne Henri, évêque de Troyes, mort le 1er février[3] ; le n° 285 désigne Charles de Clauso, mort le 7 février[3]. Nous pensons donc que ces mentions vont par ordre chronologique et que Robert de Courson, mentionné au n° 277, est mort entre le 1er et le 7 février.

Au reste, l'obituaire de 1340 de la cathédrale de Saint-Pierre de Troyes[4] porte la date précise du 6 février : *Item, Robertus de Torcon (sic) cardinalis*[5].

L'obituaire du XIIIe siècle de l'abbaye de Saint-Père-en-Vallée,

---

[1] Kolb (R.), *Aquila certans*, Francfort, 1687, document 5 (et non pas 4, comme l'indique Potthast). — Cette bulle est mentionnée par Baur (L.), *Urkundenbuch des Klosters Arnsburg*, Darmstadt, 1851, p. 200, n° 7.

[2] Lalore (Ch.), *Collection des principaux obituaires et confraternités du diocèse de Troyes*, dans *Documents inédits publiés par la Société académique de l'Aube*, t. II, Troyes, 1882, p. 28.

[3] Nous l'apprenons par l'obituaire de 1290 de Saint-Etienne de Troyes, publié dans Longnon (A.), *Obituaires de la Province de Sens* (*Recueil des Historiens de la France*), t. II, pp. 449-479.

[4] Longnon (A.), *Obituaires*, *op. cit.*, t. IV, p. 238 E.

[5] Cette mention a été connue de Camusat dans son édition de l'Hystoria Albigensis de Pierre des Vaux de Cernay : Camusat (N.), *Historia Albigensium*, Troyes, 1615.

du diocèse de Chartres, porte la mention : *III non. febr. Robertus legatus sacerdos* [1]. L'éditeur a mis en note : peut-être Robert de Courson. Nous en doutons, bien que la date soit très rapprochée de la date donnée par l'obituaire de 1340 de la cathédrale de Troyes, car la mention *sacerdos* ne peut désigner un cardinal.

Nous nous arrêtons donc à la date du 6 février.

Quant à l'année, nous savons avec certitude que Robert vivait le 6 février 1218 et qu'il était mort le 6 février 1221, puisqu'une bulle du 23 décembre 1220 [2] ajoute au nom de Robert l'expression : *bone memorie*. Deux dates sont donc possibles : 6 février 1219 ou 6 février 1220. Mais la lettre de Jacques de Vitry et les autres témoignages relatant la mort de Robert ne nous laissent aucun doute : il fut emporté par la maladie peu après son arrivée à Damiette. La date de sa mort est évidemment le 6 février 1219.

---

[1] Longnon (A.), *Obituaires de la Province de Sens*, *op. cit.*, t. II, p. 182.
[2] Pressutti, *op. cit.*, n° 2926.

Pièces justificatives pour le Procès entre l'abbaye de Corbie et le prieuré de Lihons [1]

Carte de domibus Sancti Laurentii et Santi Nicholai de Reigni cum omnibus appendiciis suis nobis adjudicatis.

I

S. d. (avant le 9 août 1206).

A., prieur de Cluny choisit pour procureur A., prieur de Lihons, pour le procès pendant entre celui-ci et l'abbé de Corbie.

A. Original non retrouvé.

B. Copie du XIIIe siècle dans le Cartulaire blanc de Corbie, Bibl. nat., ms. lat. 17759, fol. 99 v°-101, n° CXXIX.

Venerabilibus et karissimis dominis et amicis, abbati Sancti Autberti, decano et magistro Jacobo, canonicis Cameracensibus, frater A. prior humilis Cluniacensis et ejusdem loci servorum christiani humilis conventus, salutem et in omnibus devotum et paratum obsequium. Significamus dilectioni vestre quod in causa sive causis que vertuntur inter nos et venerabilem fratrem nostrum A. priorem et monachos Lehuni, ex una parte, et abbatem monachosque Corbienses, ex alia, coram vobis, ipsum A. priorem Lehuni procuratorem constituimus, ratum habituri quicquid ipse alia die fecit apud Hunecurt, et quicquid de cetero facient agendo, respondendo, reconveniendo sive transigendo, sive sententiam audiendo, in presentia vestra. Idem vero parti adverse significamus.

II

S. d. (avant le 9 août 1206).

Gauthier, abbé de Corbie, et Asse, prieur de Lihons choisissent pour arbitres G. archidiacre de Paris, maître Etienne Langton, chanoine de Paris, et Robert de Courson, chanoine de Noyon.

---

[1] Ce procès a été relaté pp. 78-79. Nous en donnons ici les pièces d'après le Cartulaire Blanc de Corbie, Bibl. nat., ms. lat. 17759. Il en existe une autre copie dans le Cartulaire Noir, Bibl. nat., ms. lat. 17758, fol. 165 v°-166 r° et v°. Les noms de personnes et de lieux sont identifiés aux pp. 78-79.

A. Lettres patentes scellées, non retrouvées.

B. Copie dans le Cartul. blanc de Corbie, Bibl. nat., ms. lat. 17759, fol. 101 r° et v°, n° CXXX.

Ego frater Galterus dictus abbas Corbeiensis totusque ejus conventus, ex una parte, et ego frater Asso prior ecclesie Sancti Petri de Lihuns ejusque loci conventus, ex altera, omnibus presentis cartule inspectoribus notum fieri volumus quod, cum diu inter nos auctoritate apostolica coram viris venerabilibus B. Sancti Autberti abbate et A. decano et magistro J. canonico Cameracensi litigatum fuisset et adhuc diutius litigandum restaret, nos, laboribus et expensis nostris parcere et antiquas inter nos amicitias illesas conservare volentes, proborum et discretorum virorum tamdem freti consilio, constituimus quod de querela que inter nos vertitur super domo Sancti Laurentii de Nemore et super domo Sancti Nicholai de Reigni cum earum appendiciis arbitrio prudentum et proborum virorum stabimus, videlicet G. archidiaconi Parisiensis et magistri Stephani canonici Parisiensis et magistri Roberti de Corcon canonici Noviomensis, ratum habituri quicquid ipsi (vel duo eorum, si tres concordare vel interesse nequiverint vel interesse noluerint) veritate et ratione utriusque partis de plano cognita, super hoc inter nos arbitrati fuerint vel si forte inter nos de communi consensu componere potuerint. Consentimus etiam ut ipsi possint procedere in causis et easdem terminare, altera parte absente, quemadmodum judices ordinarii possunt. Et si aliquod verbum in arbitrio eorum fuerit dubitabile vel obscurum, ipsis relinquimus exponendum. Hec autem auctoritas prenominatis judicibus a sede apostolica delegatis reservetur, ut testes qui nominati fuerint ad perhibendum testimonium veritati compellent. Si vero altera pars, (quod absit) predictorum arbitrio stare noluerit, alteri in trecentis marcis se constituit debitricem et per jusjurandum se firmiter promisit soluturam sine contradictione. Quod ut firmum sit et inconcussum, sigillorum nostrorum munimine roboramus.

III

S. d. (avant le 9 août 1206).

Hugues, abbé de Cluny, accepte le choix des arbitres.

A. Lettre de l'abbé aux trois arbitres.

B. Copie dans le Cartul. blanc de Corbie, Bibl. nat., ms. lat. 17759, fol. 101 v°-102, n° CXXXI.

Venerabilibus et in Christo karissimis domino G. archidiacono et magistro Stephano canonico Parisiensi et magistro R. de Corcon canonico Noviomensi, frater H. humilis Cluniacensis abbas et totus conventus salutem. Ex litteris karissimi nostri prioris de Lehuns compertum habemus quod super causa que inter ecclesiam de Lehuns et ecclesiam Corbeiensem vertitur in vos de consensu sui capituli compromisit. Inde est quod discretioni vestre notum facimus quod quicquid de dicta causa coram vobis factum fuerit compositione vel judicio mediante nos ratum habebimus et firmum.

IV

S. d. (avant le 9 août 1206).

L'abbé de Cambrai approuve le choix des arbitres.

A. Lettre de l'abbé aux trois arbitres.
B. Copie dans le Cartul. blanc, Bibl. nat., ms. lat. 17759, fol. 102, n° CXXXII.

Viris venerabilibus et in Christo dilectis G. archidiacono Parisiensi, magistris St. decano Trecensi, et R. de Corcon canonico Noviomensi, B. Sancti Autberti Cameracensis abbas, A. decanus et magister J. de Atrebatis canonicus Cameracensis ecclesie, salutem et sincere devotionis affectum. Cum super querela que inter Corbeiensem et Lehunensem ecclesias vertebatur, et nobis a summo pontifice fuerat delegata, in vos, sicut audivimus, compromiserit pars utraque, attentius vos rogamus et auctoritate apostolica quam suscepimus in hac parte, mandamus quatinus in premisso arbitrio procedatis sicut in vos est a partibus compromissum ut per nos postmodum auctoritate apostolica roboretur ; quod vestra fuerit consideratione statutum.

V

S. d. (avant le 9 août 1206).

Etienne Langton s'excuse.

A. Lettres patentes.
B. Copie dans le Cartul. blanc, Bibl. nat., ms. lat. 17759, fol. 102, n° CXXXIII.

Universis Christi fidelibus presentes letteras inspecturis St. de Longatona dictus magister salutem et sinceram in Domino caritatem. Per tenorem presentium, universitati vestre notum fieri volo quod ex causa necessaria absens cause de qua vertitur controversia inter monachos Corbeienses ex una parte, et monachos Lehunenses ecclesie de Cluxniaco subjectos ex altera, super ecclesiis Sancti Laurentii et Sancti Nicholai et possessionibus earum amodo cognoscende vel tractande non potero interesse. Verumptamen quicquid viri karissimi G. archidiaconus Parisiensis et magister R. de Corcon cum quibus onus susceperam hujus negotii fecerint vel diffinierint in hac causa ratum habiturus sum et firmum.

VI

1206, 9 août.

Sentence arbitrale de Robert de Courson et de G. archidiacre de Paris.

A. Original non retrouvé.
B. Vidimus dans des lettres patentes des mêmes. — *CD.* Vidimus dans des lettres de l'abbé de Cambrai, du 21 août 1206, existant en

double exemplaire, d'après *B*. — *EF*. Deux copies dans le Cartulaire blanc, fol. 102 v°, n° CXXXIV, d'après *B* ; fol. 103-103 v°, n° CXXXV, d'après *C* ou *D*. — *GHIJ*. Quatre copies dans le Cartulaire noir, Bibl. nat., ms. lat. 17758, fol. 165 v°, n° 5, d'après *A* ; fol. 165 v°-166, n° 6, d'après *B* ; fol. 166, n° 7, d'après *C* ; fol. 166-166 v°, n° 8, d'après *D*.

INDIQUÉ : H. COCHERIS, *Notices et extraits*..., t. I, Paris, 1854, p. 586.

Sententia arbitrorum G. archidiaconi Parisiensis et magistri R. de Corchon contra monachos Lehunenses pro domibus Sancti Laurentii et Sancti Nicolai de Reigni cum earum appendiciis nobis adjudicatis.

G. archidiaconus Parisiensis et magister R. de Corcon canonicus Noviomensis universis fidelibus presentem paginam inspecturis, salutem in Domino. Noverit universitas vestra nos sententiasse in hoc modum :

In nomine patris et filii et spiritus sancti, nos G. archidiaconus Parisiensis et magister R. de Corcon canonicus Noviomensis arbitri constituti de consensu partium videlicet abbatis Corbeiensis et ejusdem ecclesie conventus ex una parte et prioris et conventus ecclesie beati Petri de Lyons ex altera super domo Sancti Laurentii de Nemore et super domo Sancti Nicholai de Reigni cum earum appendiciis, auditis rationibus et allegationibus et confessionibus et attestationibus et aliis que causam contingere videbantur et omnibus diligenter inspectis, habito bonorum et juris peritorum consilio per sententiam diffinitivam in possessorio judicio, pronuntiamus possessionem domus Sancti Laurentii de Nemore et domus Sancti Nicholai de Reigni cum earum appendiciis in integrum restituendam abbati et conventui Corbeiensi a priore et conventu de Lyons et expressim diximus in judicio quod prior et conventus de Lyons abbati et conventui Corbeiensi predictarum rerum possessionem restituerent infra decem dies. Actum anno ab Incarnatione Domini millesimo ducentesimo sexto, quinto idus augusti.

VII

1206, 21 août.

B. abbé de Saint-Aubert de Cambrai, A. doyen, et J. d'Arras, chanoine, confirment la sentence.

A[1] et *A*[2]. Lettres patentes en double exemplaire.

B. Copie dans le Cartul. blanc, Bibl. nat., ms. lat. 17759, fol. 102 v°-103 v°, n° CXXXV, d'après *A* [1] ou *A* [2]. — *CD*. Cartul. noir, Bibl. nat., ms. lat. 17758, fol. 166, n° 7, d'après *A* [1] ; fol. 166-166 v°, n° 8, d'après *A* [2].

B. Sancti Aulberti dictus abbas, A. decanus et magister J. Atrebatensis, canonicus Cameracensis, omnibus ad quos presentes littere pervenerint, salutem in vero salutari. Causam que inter Corbeiensem et Lehunensem ecclesias super domo Sancti Laurentii de Nemore et domo Sancti Nicholai de Reigni earumque appendiciis vertebatur recepimus a domino papa Innocentio terminandam, partes tamen quia difficile conveniebamus in G. archidiaconum parisiensem et magistros St. de

Longuetone Parisiensem et R. de Corcon Noviomensem canonicos, super eodem negotio compromiserunt qui sicut ex eorum litteris accepimus processerunt hoc modo.

In nomine patris et filii et spiritus sancti Amen. G. archidiaconus Parisiensis et magister R. de Corcon canonici Noviomenses universis fidelibus presentem paginam inspecturis salutem in domino. Noverit universitas vestra nos sententiasse in hoc modum. Nos G. archidiaconus Parisiensis et magister R. de Corcon canonici Noviomenses arbitri constituti de consensu partium videlicet abbatis Corbeiensis et ejusdem conventus ex una parte et prioris et conventus ecclesie Beati Petri de Lyons ex altera, super domo Sancti Laurentii de Nemore et super domo Sancti Nicholai de Reigni cum earum appendiciis, auditis rationibus et allegationibus et confessionibus et attestationibus et aliis que causam contingere videbantur et omnibus diligenter inspectis, habito bonorum et jurisperitorum consilio, per sententiam diffinitivam in possessorio judicio pronuntiamus possessionem domus Sancti Laurentii de Nemore et domus Sancti Nicholai de Reigni cum earum appendiciis in integrum restituendam abbati et conventui Corbeiensibus a priore et conventu de Lyons et expressim diximus in judicio quod prior et conventus de Lyons abbati et conventui Corbeiensibus predictarum rerum possessionem restituerent infra decem dies. Actum anno ab incarnatione Domini M° CC° VI°, V° Idus Augusti [1]. Quia igitur in compromissione partes se nostre jurisdictioni quoad hoc subjecerunt communi assensu ut ratum haberemus confirmaremus et exequeremus quod esset a predictis arbitris diffinitum compelleremus etiam contumacem partem, si qua esset contumax aut rebellis predictam eorum diffinitionem commissa, nobis auctoritate confirmamus et eam sicut rationabiliter facta est futuris temporibus manere censemus illesam. Omnes illos excommunicationis sententie supponentes qui Corbeiensem ecclesiam super hoc ausu temerario de cetero perturbare presument. Actum apud Haspre anno dominice incarnationis M° CC° VI°, XII° kalendas septembris.

VIII

S. d. (après août 1206).

A. doyen de Notre-Dame de Cambrai donne au chantre G. la charge de mettre les moines de Corbie en possession.

A. Lettres patentes.

B. Copie dans le Cartul. blanc, Bibl. nat., ms. lat. 17759, fol. 103 v°, n° CXXXVI.

A. beate Marie Cameracensis ecclesie decanus, omnibus ad quos littere iste pervenerint in Domino salutem. Universitati vestre volumus notum esse quod nos variis occupationibus impediti viro venerabili G. cantori Cameracensis ecclesie vices nostras committimus ad introducendos monachos Corbeienses in possessionem curtis Sancti Lau-

[1] Cf. acte VI qui se trouve ici vidimé.

rentii et Sancti Nicholai de Reigni cum appendiciis suis ; ratum quicquid super his egerit habituri.

IX

1207, 24 février. — Rome.

Innocent III confirme la sentence du 9 août 1206.

A. Titulus ; non retrouvé.

B. Copie dans le Cartul. blanc, Bibl. nat., ms. lat. 17759, fol. 41-41 v°, n° XXX. — *C.* Copie dans le Cartul. noir, Bibl. nat., ms. lat. 17758, fol. 166 v°, n° 9.

INDIQUÉ : H. COCHERIS, *op. cit.*, pp. 586-587. — Manque dans Potthast.

Innocentius episcopus, servus servorum Dei, dilectis filiis abbati et conventui Corbeiensibus, salutem et apostolicam benedictionem. — Solet annuere sedes apostolica piis votis et honestis petentium precibus favorem benivolum impertiri ; eapropter, dilecti in Domino filii, vestris justis postulationibus grato concurrentes assensu, sententiam diffinitivam quam dilecti filii G. archidiaconus Parisiensis et magister R. de Corchon Noviomensis canonicus, pro vobis contra priorem et conventum Sancti Petri de Lihons, super domibus Sancti Laurentii de Nemore et Sancti Nicholai de Reigni cum appendiciis suis, auctoritate dilectorum filiorum abbatis Sancti Alberti decani et magistri Jacobi canonici Cameracensis delegatorum nostrorum habito prudentum virorum consilio, protulerunt et delegati predicti executioni mandarunt, sicut est justa nec legitima provocatione suspensa, auctoritate apostolica confirmamus et presentis scripti patrocinio communimus. — Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostre confirmationis infringere vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attemptare presumpserit, indignationem omnipotentis Dei et beatorum Petri et Pauli, apostolorum ejus, se noverit incursurum. — Datum Rome apud Sanctum Petrum VI. kal. Martii, pontificatus nostri anno X°.

ITINÉRAIRE DE ROBERT DE COURSON

1213

Avril	Rome	POTTHAST n° 4692.
Eté	Paris	Concile de Paris.
Août	Melun	ARBOIS DE JUBAINVILLE, t. V, n° 827.
	Sens	POTTHAST n° 4848.
9 octobre	Ligny-le-Châtel	Bibl. Nat., fonds Baluze 74, fol. 414 v°.
22 octobre	Troyes	ARBOIS DE JUBAINVILLE, t. V, n° 825.

Automne	Saint-Quentin	Bibl. Nat., fonds Moreau 123, fol. 140.
Décembre	Arras	Pérard (E.), *Recueil*, p. 273.
19 décembre	Ourscamps	Wauters, *Table* III, p. 395.
1214		
15 janvier	Dol	Geslin de Bourgogne, *Anciens Evêchés*, t. IV, pp. 69-70.
Fév.-mars	Rouen	Concile de Rouen.
13 avril	Hyenville	Héméré (Cl.), *Augusta Viromandorum*, p. 209.
Avril ou mai	Le Puy	P. des Vaux de Cernay, t. II, § 508.
Mai	Morlhon	P. des Vaux de Cernay, t. II, § 513.
Juin	Cahors	Potthast n° 5125.
25 juin	Bordeaux	Rymer, *Foedera*, I, p. 121.
Juillet ou août	Casseneuil	P. des Vaux de Cernay, t. II, § 523.
Juillet	Sainte-Livrade	Arch. Nat., J. 890,, n° 11.
Fin juillet	Clermont-Dessus ou Clermont-Dessous	Bonal, *Comté et Comtes de Rodez*, p. 173.
Août	Limoges	Bernard Itier, p. 92.
25 août	Angoulême	Cartulaire de N.-D. en Arvert, p. 113.
Septembre	Parthenay	Arch. Nat., J. 628.
9 octobre	Poitiers	Bernard Itier.
1er décembre	Tours	Colliette, *Mémoires..*, t. II, p. 553.
7 décembre	Reims	Baluze, *Concilia Gal. Narb.*, p. 38.
28 décembre	Le Mans	Livre Blanc de l'Egl. cath. du Mans, p. 111.
1215		
21 janvier	Soissons	Bibl. Nat., coll. Picardie 283, n° 40, pièces 15 et 16.
Janv.-fév.-mars	Flandre	Wauters, *Table* t. III, p. 418.
Mai	Bourges	Bibl. Nat., fonds Baluze 74, fol. 409.
Août	Paris	Denifle, *Chartularium*, I, n° 20.
27 août	Châlons-s-Marne	Bibl. Nat., coll. Picardie 245, fol. 49.
3 septembre	Troyes	Arch. dép. Aube G 2592, pièces 2 et 3.

15 septembre	Citeaux	ARBOIS DE JUBAINVILLE, t. V, nº 928 *ter*.
Novembre	Rome	Liste des cardinaux et évêques présents au IVe concile de Latran.

Marcel et Christiane DICKSON,
Archivistes-paléographes.

LE CARACTÈRE MÉTAPHYSIQUE DES PREUVES THOMISTES DE L'EXISTENCE DE DIEU

On oppose volontiers le sentiment de saint Thomas à celui de Duns Scot, touchant les démonstrations possibles de l'existence de Dieu. Saint Thomas semble préférer à toute autre, la preuve par le mouvement, qu'il qualifie de *prima et manifestior via*, au lieu que Duns Scot prise peu cette dernière, et cherche les arguments d'un caractère plus métaphysique[1]. Mais le problème ne se laisse pas ainsi circonscrire. Il se rattache, ainsi que le montrait naguère M. Gilson[2], à la question plus générale de savoir à quelle discipline il incombe de prouver Dieu. Avicenne optait pour la métaphysique, qui se tourne selon lui, vers l'être en tant qu'être, distingue le possible du nécessaire, pour établir finalement l'existence d'un *necesse-esse*. Averroès oppose à ces vues l'enseignement authentique d'Aristote qui couronne l'étude du mouvement, dans la *Physique*, par une théorie du Premier Moteur. Dès lors, la philosophie première n'a plus besoin de prouver l'existence d'un Principe Suprême ; elle se contente d'en décrire la nature.

Deux partis extrêmes s'offraient ainsi aux auteurs du XIIIe siècle ; Duns Scot a marqué sa préférence pour Avicenne, sans d'ailleurs exclure absolument le point de vue averroïste[3]. Saint Thomas n'a point pris position avec la même netteté ; pour chercher quelle fut son opinion, une méthode s'offre à nous, qui est d'analyser la preuve thomiste par le mouvement, et de définir

[1] P. LONGPRÉ, *La philosophie du B. Duns Scot*, Paris, 1924, pp. 104 ss.
[2] *Avicenne et le point de départ de Duns Scot* (*Arch. d'hist. litt. et doctr. du moyen âge*, t. II, 1927, pp. 91-100).
[3] *Ibidem.*

ses rapports avec les spéculations aristotéliciennes. Aussi bien, saint Thomas n'a pu utiliser ou corriger celles-ci, sans laisser deviner ce qu'il pense de leur portée. Nous voudrions ici mettre en lumière quelques-uns de ces jugements implicites.

La preuve par le mouvement revêt, chez saint Thomas, deux formes diverses : l'une très développée, dans la *Somme contre les Gentils* (I, 13) ; la seconde, abrégée et concise, dans le *Compendium Theologiae* (c. 3), puis la *Somme Théologique* (I, q. 2, a. 3)[1]. Nous examinerons, successivement, l'une et l'autre, en fondant cependant notre étude sur le texte véritablement exhaustif du *Contra Gentes*. On notera que la composition de cet ouvrage précède de plusieurs années celle des commentaires à Aristote, et que l'interprétation que saint Thomas y présente de certains textes du Stagirite, ne doit point être tenue pour définitive[2].

I

Au moment qu'il écrit le *Contra Gentes*, vers 1260, saint Thomas assure trouver chez Aristote, et rapporter après lui deux voies diverses qui font atteindre Dieu, par la considération du mouvement[3]. Deux voies vont, en effet, nous être proposées. Mais saint Thomas a-t-il raison d'en attribuer l'invention au Stagirite ? C'est ce dont il est permis de douter.

La théorie du Premier Moteur revient avec des développements divers, en trois passages de l'œuvre d'Aristote (*Phys.* H-Θ ; *Met.* Λ). Le livre Θ de la *Physique* n'est qu'une longue et minutieuse enquête touchant l'existence d'un Πρώτως Κινοῦν.

---

[1] Cf. sur la preuve thomiste par le mouvement, E. Rolfes, *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles*, Köln, 1898, pp. 1-166 ; Grunwald, *Gesch. der Gottesbeweise im Mittelalter*, BGPM, VI, 3, Munster, 1907, pp. 133 ss. ; Gilson, *Le Thomisme*, 2e éd., Paris, 1922, pp. 46-55.

[2] Mandonnet (*Chronol. somm. des écrits de saint Thomas, Rev. Sc. Philos. et Théol.*, 9, 1920, pp. 142-152) et Grabmann (*Die Aristoteleskommentare des Heil. Th. v. A. Mittelalterliches Geistesleben*, München, 1926, pp. 266-313) s'accordent à rejeter la composition des commentaires aristotéliciens après 1265, à l'époque même où fut écrite la *Somme Théologique*. Le *Contra Gentes* fut commencé en 1258 ou 1259. Le *Compendium Theologiae* semble devoir se situer entre les deux *Sommes*.

[3] « Primo... ponemus rationes quibus Aristoteles procedit ad probandum Deum esse, qui hoc probare intendit ex parte motus duabus viis... » *Cont. Gentes*, I, 13, *in initio*.

Le livre H — dont on sait la nature particulière[1] — agite le même problème de façon plus rapide, en prouvant seulement deux des propositions qu'il suppose résolues (c. 1) :

1° Tout ce qui est mû, est mû par autrui ;

2° Il n'y a pas une infinité de moteurs mûs.

Enfin le livre Λ de la *Métaphysique* (c. 6 ss.) reprend les conclusions de la *Physique*, pour les pousser plus avant.

Cherche-t-on à situer, en cet ensemble, les deux voies dont parle saint Thomas ? La première s'inspire à coup sûr, de *Phys.* H ,1 et s'organise autour des deux thèses démontrées en ce passage ; mais saint Thomas ajoute aux raisons que fournit ici Aristote, des raisons nouvelles qu'il extrait soit du livre Θ , soit encore de la *Métaphysique*, en sorte que la preuve thomiste apparaît singulièrement plus dense que la source dont elle procède. Quant à la seconde voie, elle reproduit l'exposé de *Phys.* Θ, amputé toutefois des considérations utilisées déjà dans la *prima via*, soit de la première partie du livre. Comme ce livre forme un tout rigoureusement enchaîné, saint Thomas n'a pu le partager de la matière que nous venons de dire, sans modifier en quelque mesure le caractère de la démonstration aristotélicienne. Et ce n'est point tout : la seconde voie se complète par un résumé de *Met.* Λ, 6 ss.

On voit ainsi que saint Thomas insère en son exposé tout ce qu'il trouve, chez Aristote, de spéculations sur le Premier Moteur. Mais quel que soit son dire, on hésite à attribuer au Stagirite les deux voies proposées ; il faut y voir plutôt, l'œuvre de saint Thomas, ordonnant de manière neuve, des idées qu'il n'invente pas.

II

La première des voies du *Contra Gentes* emprunte à *Phys.* H, 1 un schéma qui reparaît dans les preuves du *Compendium*, et de la *Somme Théologique* ; il n'y a de différence que dans le choix des arguments, ainsi que le fait voir le tableau suivant :

[1] C'est un recueil de notes complémentaires, introduit après coup dans *La Physique*, en guise d'introduction au livre Θ. Voir Zeller, *Philos. d. Griech.* II^{4} b, p. 86 ; Carteron, *La Physique*, « Les Belles-Lettres », I, Paris, 1926, pp. 12-14.

Phys. H, 1.	*C. Gentes*, I, 13	*Comp. Théol.* c. 3	*S. Theol.* 1,2,3 (=*C. Gentes*, I, 16)
A. *Tout ce qui est mû, est mû par un autre.*			
Preuve par la divisibilité du mobile (241 b 24-242a15).	*1.* Preuve par la divisibilité du mobile.	—	—
	2. Preuve inductive (*Phys.* Θ, 4).	Preuve expérimentale assez sommaire.	—
	3. Preuve métaphysique par l'acte et la puissance (*Met.* Θ,8).	—	Preuve métaphysique.
B. *Il n'y a pas une infinité de moteurs se mouvant l'un l'autre.*			
Preuve par le caractère matériel du mobile. (242a15-fin).	*1.* Preuve par le caractère matériel du mobile.	—	—
	2. Preuve générale par l'analyse du moteur mû (*Phys.* Θ,5, 256a4-21).	—	Preuve par l'analyse du moteur mû.
	3. Preuve générale par l'analyse de la cause instrumentale. (*Ibid.* 256 a 21-b3).	Preuve par l'analyse de la cause instrumentale.	—
CONCLUSION : *Nécessité d'un premier moteur immobile.*			

Qu'observe-t-on ? Saint Thomas procède comme Aristote au livre H. Toutefois, les arguments qu'il trouve là, et qu'il rapporte aussi, ne lui semblent point apparemment suffisants, puisqu'il les fait suivre de quelques autres. Une telle défiance ne doit point

nous étonner ; les arguments du livre H *se fondent sur la nature matérielle des êtres mobiles*, et déduisent de celle-ci, l'existence d'un moteur qui ne soit ni matériel ni mobile. Mais marquons bien de quelle sorte d'immobilité l'on parle ici. La notion de mouvement prend aisément chez les Scolastiques, et parfois chez Aristote lui-même une acception toute métaphysique, qui est celle d'actualisation d'une puissance quelconque. Le mouvement ainsi entendu est l'apanage du créé, en toute son extension, et il ne se trouve pour y échapper, que l'être qui ne contient nulle puissance, savoir l'Acte Pur. Est-ce de cette sorte de mouvement que traite la *Physique* ? Certainement, non. Le terme Κίνησις revêt ici un sens plus strict, et désigne les mutations des êtres corporels, à l'exclusion de toutes autres ; rien ne change, explique Aristote, qui ne soit par là même, matériel et divisible (Z, 4 et 10) ; l'altération, telle qu'on la définit dans le même ouvrage, ne peut affecter que les choses sensibles, ou encore la partie sensible de l'âme ; et l'acquisition de la vertu ou de la science par exemple, n'est point à proprement parler une altération (H, 3). Bref, les notions de mouvement et de matérialité sont rendues solidaires, et c'est ce que remarque saint Thomas lui-même, en un passage de sa preuve[1] :

« *Aristoteles proprie accipit motum secundum quod est actus existentis in potentia, secundum quod huiusmodi, qualiter non est nisi divisibilium et corporum, ut probatur in sexto Physicorum.* »

Les arguments du livre H utilisent cette conception du mouvement et n'ont de sens qu'appliqués à des corps. Le premier montre l'impossibilité que rencontrerait un corps à se mouvoir soi-même. Le second rejette l'hypothèse d'une infinité de moteurs mûs en assimilant la série entière de ceux-ci à un corps de grandeur infinie. Les résultats d'une telle démonstration apparaissent, dès lors, très limités. On conclura à l'existence d'un moteur immatériel, source du mouvement des corps. Mais il reste, pour saint Thomas, à prouver que ce moteur est Dieu, et non une quelconque intelligence.

Les mêmes réflexions s'appliquent à l'argument « inductif » proposé en faveur du principe : tout ce qui est mû est mû par un

---

[1] *Cont. Gent.* I, 13, en une note sur la terminologie propre à Platon et Aristote.

autre. On y considère les mouvements variés dont la nature est le théâtre, et l'on prouve pour chacun, la distinction nécessaire du moteur et du mobile, sans que soit dépassé le plan du mouvement purement physique.

Le cas du troisième argument semble bien différent. Assurément, c'est toujours du mouvement naturel qu'il s'agit au moins dans la *Somme contre les Gentils*, mais on néglige ici son aspect naturel, pour pénétrer jusqu'à sa valeur ontologique ; le mouvement des corps n'est que l'une des manifestations de la mutabilité propre à tous les êtres créés ; il se fonde essentiellement sur la composition de puissance et d'acte qui se rencontre en ceux-ci et s'explique par les lois de la puissance et de l'acte qui sont les lois mêmes de l'être.

C'est dire que le mouvement ainsi considéré n'est point du ressort de la science physique, mais seulement de la philosophie première. Aussi voyons-nous que le présent argument, encore qu'utilisé en l'un ou l'autre endroit de la *Physique*[1], n'est développé explicitement qu'au livre Θ de la *Métaphysique*[2] ; et c'est de là que l'extrait saint Thomas.

Il resterait à dire un mot des deux derniers arguments que le Docteur angélique oppose à l'hypothèse d'une infinité de moteurs ; fondés sur la considération d'une série infinie, ils sont de portée toute générale, et valent pour toute espèce de moteurs tant naturels que transcendants.

Que conclure de cette trop rapide analyse ? Saint Thomas reprend dans la *Somme contre les Gentils* une argumentation aristotélicienne qui se réfère au seul mouvement physique, et établit l'existence d'un Moteur Immatériel, sans plus. Il y joint des raisons supplémentaires qui s'avèrent applicables à toutes les espèces de mouvements, et capables de mener jusqu'à l'Acte Pur. Il en résulte, pour la *prima via*, une sorte de dualité et peut-être même d'équivoque dans les conclusions. Les arguments proposés n'ont point une portée égale, en sorte que leur association peut paraître précaire. Il en va tout autrement dans la *Somme Théologique*, où ne sont retenues que les raisons de caractère absolument général. La preuve prend pour point de départ, encore, le mouvement physique, mais elle l'interprète au moyen des notions

---

[1] *Phys.* Θ 4, 255 a 12-18 ; 5, 257 b 6-11.
[2] *Met.* Θ 8 ; Λ, 6, 1071 b 28 ss.

d'acte et de puissance, et se construit sur le plan métaphysique ; il semble donc qu'elle dût satisfaire Duns Scot, qui range l'acte et la puissance parmi les fondements possibles des preuves métaphysiques[1].

III

La seconde voie du *Contra Gentes* n'a point laissé de trace dans les œuvres postérieures. Elle résume, avec une fidélité surprenante, une partie notable de *Phys.* Θ, et ne se peut comprendre qu'autant qu'on a devant les yeux le plan de ce dernier livre. Il nous suffira de marquer les étapes principales de l'argumentation[2] :

1. Eternité du mouvement	cc. 1-2.
2. Alternance du mouvement et du repos dans la nature. Amorce d'une enquête sur un Premier Moteur toujours en repos, et un premier mobile toujours en mouvement	c. 3.
3. Tout ce qui est mû, dans la nature, est mû par autrui	c. 4.
4. La série des moteurs et des mûs n'est pas infinie, mais procède d'un terme premier	
a) Preuves directes	c. 5, 256a4-b3.
b) Preuve indirecte par l'analyse de la proposition provisoirement concédée « Tout ce qui meut, est nécessairement mû »	c. 5, 256b3-257a25.
Conclusion : Nécessité d'un premier mobile qu'on peut concevoir *à la rigueur* comme mû par un premier moteur exté-	

[1] *In Met. Arist. expos.* VII, 4 (t. IV, Lyon 1689, p. 671) : « ex quolibet effectu ostenditur causam esse, quia impossibile est effectum esse nisi a causa tali, sive nisi talis causa sit ; huiusmodi sunt multae passiones metaphysicae, prius et posterius, unum et multa, actus et potentia ; quomodo enim haec causatis insunt, nisi sit aliquod unum primum... » Cf. Gilson, *Avic. et le point de départ de Duns Scot*, p. 98.

[2] Notre analyse concorde avec celle que propose saint Thomas en son commentaire à la *Physique* (l. VIII, au début des leçons 1, 5, 7, 9, 10, 12 (a ; d), 13 (a ; f), 14, 21). Comparez Hamelin, *Syst. d'Arist.*, pp. 315-359.

rieur, *mais qu'il est plus vraisemblable de poser mû par soi-même* . . . . c. 5, 257a25-31.

5. Analyse de ce mû par soi. Il comprend deux parties, dont l'une est proprement le mobile, et l'autre un Principe Moteur . . . . c. 5, 257a31-58b9.

6. Eternité du Principe Moteur . c. 6, 258b10-31.
Eternité du principe mobile . . c. 6, 258b31-260a19.

7. Description du premier mobile. cc. 7-9.
Description du Premier Moteur. c. 10.

Ce n'est point sans raison que le livre Θ commence par établir l'éternité du monde : la théorie du Premier Moteur repose, chez Aristote, sur ce postulat. Saint Thomas adopte, pour sa preuve, la même thèse, par un artifice dialectique qu'il emprunte à Maïmonide. L'éternité du monde, niée par la Révélation, doit être déclarée fausse en fait ; mais elle n'est point absurde, et elle apparaît pour qui veut démontrer Dieu, l'hypothèse la moins favorable. L'apologiste la doit donc prendre comme point de départ[1].

La démonstration de l'existence d'un Premier Moteur s'étend dans le livre Θ du chapitre 4 au chapitre 6, 258b31. Notre résumé ne montre point suffisamment, sans doute, la cohérence et la rigueur qui y relient entre elles, les diverses thèses. Cela n'empêche point saint Thomas d'opérer ici une dissociation. Aussi bien ne peut-il développer à nouveau, les propositions initiales, (3-4a) et les preuves qui les justifient, attendu qu'elles furent insérées déjà, dans la première voie. Il faudra donc prendre comme fondement ce qu'Aristote donne pour une simple confirmation (4b). Le Stagirite commence par établir positivement que tout mobile est mû par autrui, et qu'une infinité de moteurs mûs n'étant point possible, force est de s'arrêter à un Premier Moteur. On ne pourrait nier cette thèse qu'en posant en principe que tout moteur est nécessairement mû à son tour. Aristote examine cette instance et montre qu'elle ne s'impose à aucun titre. De quelque façon qu'on l'entende, les conséquences qui s'en déduisent s'avèrent absurdes ; c'est donc que la thèse opposée est la vraie, et qu'il existe des moteurs non mûs. La preuve thomiste prend, en ces considérations complémentaires son point de départ, et reproduit ensuite

[1] I, 13, *in fine*. Cf. Maïmonide, *Guide des Egarés*, trad. Munk, I, 71, p. 349 ; II, introd. pp. 24 ss.

l'argumentation aristotélicienne jusqu'à son terme (c.6, 258 b 34).

Or ce terme mérite d'être considéré de près. Au sommet de la hiérarchie des mûs, Aristote place un premier mobile, qu'il conçoit pour sa part comme *mû par soi* [1]. C'est-à-dire qu'à l'instar des êtres vivants, ce mobile se compose d'un corps et d'un principe spirituel qu'il faut tenir pour la source de son mouvement. Il semble qu'il ne s'agisse ici de rien d'autre que du Premier Ciel animé, le Πρώτως Κινοῦν de la *Physique* se devant entendre, en conséquence, de l'âme de la sphère extrême [2]. Telle est au moins l'exégèse que propose saint Thomas [3]. Dès lors, il ne peut plus être question d'identifier à Dieu le Πρώτως Κινοῦν dont parle la *Physique* ; Premier Moteur, si l'on veut, mais dans l'ordre physique seulement, et immobile, sans doute, mais en un sens purement physique. Ces conclusions s'accordent pleinement avec le texte d'Aristote, qui n'attribue au moteur susdit, ni la qualité de Dieu, ni aucune des perfections proprement divines, dont il est parlé dans la *Métaphysique*.

Saint Thomas se tourne alors vers ce dernier ouvrage qui, en l'un de ses livres, s'élève, lui aussi, du mouvement cosmique à une Cause Première du mouvement (Λ, 6-7). Mais la démonstration qu'il développe diffère notablement de celle de la *Physique*, en sorte que le terme n'en est point non plus pareil. On se fonde ici sur l'opposition de l'acte et de la puissance, pour parvenir à un Principe Premier qui ne peut être qu'Acte Pur, et mérite au plus haut point d'être appelé Dieu. Joignons que l'Acte Pur exerce sur le Ciel une motion toute spirituelle et de nature finale : il meut comme intelligible et désirable par l'amour qu'il inspire. Un attrait de cette sorte peut-il s'exercer sur la pure matière ? On

---

[1] 256 a 19-20 ; 33-34 ; 257 a 25-31 que saint Thomas résume ainsi (*l. c.*): « Quia vero hoc habito, quod scilicet sit primum movens quod non movetur ab aliquo exteriori, non sequitur quod sit penitus immobile, ideo ulterius procedit Aristoteles dicendo quod hoc potest esse dupliciter, uno modo ita quod illud primum sit penitus immobile. Quo posito habetur propositum, scilicet quod sit aliquod primum movens immobile ; alio modo quod illud primum moveatur a seipso. *Et hoc videtur probabile, quia quod est per se semper est prius eo quod est per aliud. Unde et in motis primum motum rationabile est per seipsum moveri, non ab alio...* »

[2] Nous avons tâché de mettre ce point en lumière, en deux articles de la *Revue de Philosophie*, 1933, fasc. mai-juin, et juillet-octobre.

[3] I, 13, *in fine* « ... supponitur in praedictis demonstrationibus primum motum, scilicet corpus cœleste, esse motum ex se, ex quo sequitur ipsum esse animatum. »

l'admettra difficilement. Si le Ciel pense l'Acte Pur, et lui voue son amour, c'est apparemment que le Ciel possède une âme, et nous voici donc ramenés aux conclusions de la *Physique*, que la *Métaphysique*, bien loin de contredire, ne fait que compléter. Aussi, saint Thomas conduit-il sa seconde voie à son terme, en résumant l'essentiel du livre Λ [1] :

« Comme Dieu n'est point une partie d'un *mû par soi*, Aristote en sa *Métaphysique*, pousse plus avant sa recherche et de ce moteur qui fait partie d'un mû par soi, s'élève à un autre moteur absolument séparé qui n'est autre que Dieu. Aussi bien, tout *mû par soi* est mû par l'appétit ; il faut donc que le moteur qui fait partie d'un *mû par soi*, meuve à cause du désir qu'il a d'un certain désirable, qui le domine dans l'ordre de la motion. En effet, l'être qui désire est, en quelque manière, un moteur mû ; au contraire l'objet du désir meut sans subir nulle motion. Il faut donc qu'il existe un Premier Moteur séparé, absolument immobile, qui est Dieu. »

Il résulte de ceci qu'aux yeux de saint Thomas, le terme de la *Physique* aristotélicienne n'est point Dieu, mais un moteur subordonné, et qu'il n'est point possible de parvenir à Dieu sans l'aide de la *Métaphysique*. Quoi d'étonnant d'ailleurs si la science physique se propose d'expliquer le mouvement physique, et rien au delà ? Comme on l'a dit justement, « il faut bien remarquer que le mouvement physique, non pas en tant que mouvement, mais en tant que physique, n'exige qu'un moteur immobile au point de vue physique, et par exemple, une âme du monde » [2]. Seule la philosophie première peut dépasser le plan naturel, et s'élever du Premier Moteur physique, au Premier Moteur transcendant, que l'on nomme Dieu.

On voit que saint Thomas s'accorde, en somme, avec Duns

---

[1] « Sed quia Deus non est pars alicuius moventis seipsum, ulterius Aristoteles in sua metaphysica investigat ex hoc motore, qui est pars moventis seipsum, alium motorem separatum omnino, qui est Deus. Cum enim omne movens seipsum moveatur per appetitum, oportet quod motor qui est pars moventis seipsum moveat propter appetitum alicuius appetibilis, quod est eo superius in movendo : nam appetens est quodammodo movens motum ; appetibile autem est movens omnino non motum. Oportet, igitur, esse primum motorem separatum, omnino immobilem qui Deus est. » Comparez : *Cont. Gentes*, I, 27, n° 5 ; III, 23, n° 2.

[2] Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence, sa nature*, 3e éd., Paris, 1920, p. 245.

Scot, pour demander à la *Métaphysique*, la démonstration de l'existence de Dieu. Les deux philosophes se séparent en leur manière d'apprécier les conclusions du livre VIII de la *Physique*. Duns Scot pense qu'Aristote crut y démontrer Dieu, et cette prétention paraît au philosophe anglais, difficilement justifiable. Saint Thomas estime au contraire que dans l'intention du Stagirite la *Physique* ne s'arrête qu'à un moteur subordonné[1]. En quoi, il peut se déclarer d'accord avec lui, pour chercher alors dans la *Métaphysique* le moment décisif de sa preuve. « On doit dire que la métaphysique chrétienne exclut par essence toute preuve uniquement physique de l'existence de Dieu, pour n'admettre que des preuves physico-métaphysiques... le fait que saint Thomas utilise, en ces matières, la *Physique* d'Aristote ne prouve rien, si... commençant en physicien, il termine toujours en métaphysicien[2]. » Il semble que saint Thomas ait une parfaite conscience de cette attitude, et que non content de l'adopter pour sa part, il croie la trouver déjà chez son maître Aristote.

Jean PAULUS.

[1] Tel est, au moins, comme nous venons de le voir, l'avis exprimé dans le *Contra Gentes*. On est assez surpris de trouver en d'autres ouvrages des déclarations absolument discordantes. Le commentaire à la *Physique* (1265-68) se termine par ces mots, où l'on reconnaît l'influence et le langage averroïstes : « Et sic terminat Philosophus considerationem communem de rebus naturalibus, in Primo Principio totius naturae, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. » Le commentaire à la *Métaphysique*, qui est postérieur, confirme cette assertion en quelques passages (in *Met.*, XII, 1. 6, n. 2517, CATHALA) et la contredit implicitement en d'autres (l. 6, 2510 ; l. 7, 2533-35). Ces oscillations posent un singulier problème. Faut-il croire que saint Thomas a changé d'avis, lors de la composition de ses commentaires sous l'influence peut-être des exégètes antérieurs, Themistius, Alexandre, Averroès ? Il est possible. Notons cependant que déjà le commentaire aux *Sentences* invite à identifier à Dieu le Premier Moteur de la *Physique* (in I, d. 3, q. 1, a. 2 : « ... Deum esse demonstratur etiam a Philosophis, VIII Physic. text. 33, item XII Metaph. 35. ») D'autre part, l'opinion soutenue dans le *Contra Gentes* a laissé des traces dans le commentaire à la *Métaphysique*. Il semble donc que saint Thomas n'ait pas cessé d'hésiter entre deux interprétations, et qu'il ait laissé entendre ces hésitations dans les travaux où il tâchait à expliquer les œuvres d'Aristote ; au lieu qu'il choisit l'interprétation qui s'accorde le mieux avec ses vues personnelles, dans les œuvres où il enseigne en son nom propre.

[2] GILSON, *L'esprit de la Philosophie Médiévale*, t. I, Paris, 1932, p. 84.

Les rapports de Guillaume d'Occam et de Walter Burleigh

Ces pages n'ont pas pour but de faire connaître la personnalité intellectuelle et moins encore la doctrine de Walter Burleigh. Sans lui reconnaître une originalité quelconque, il n'en a peut-être aucune, on voudrait simplement signaler l'intérêt que présentent ses écrits et proposer un point de vue à celui qui entreprendrait de les examiner.

Burleigh a enseigné à Oxford, à Paris, à Toulouse[1]. Il a, remarque Michalski, « accablé le monde scientifique de son époque d'une foule de traités et d'opuscules » de tout genre[2]. La liste de ses œuvres, dressée par l'érudit polonais, justifie ce jugement[3]. Et pourtant elle n'est pas complète, puisqu'elle ne fait pas mention d'un *Tractacus de decem generibus accidentium* auquel Burleigh renvoie dans son *Expositio* sur la physique d'Aristote[4]. La diversité des milieux dans lesquels Walter a vécu et professé, le nombre et la variété des problèmes auxquels il s'est efforcé d'apporter une solution, les doctrines qu'il n'a pu manquer de rappeler pour leur opposer la sienne et la mieux préciser[5], tout cela semble faire de ce penseur un témoin non négli-

[1] Michalski (C.), *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au* xive *siècle* (Extrait du *Bulletin de l'Académie polonaise des sciences et des lettres*, Classe d'histoire et de philosophie, année 1927, Cracovie, 1928, p. 8).

[2] *Ibid.*, p. 4.

[3] *Ibid.*, pp. 2 et ss.

[4] *Expositio in physicam Aristotelis*, Ed. Venetiis, 1509, fol. 8^d^.

[5] Voir à ce sujet tout spécialement les pages que Burleigh consacre à l'éternité du temps et du mouvement. Il y passe en revue toutes sortes d'arguments ; il y mentionne trois opinions émises par les philosophes et trois ayant cours parmi les théologiens. *Op. cit.*, fol. 228-232. Plus loin, fol. 240 et ss. à propos du mouvement des éléments et de sa cause efficiente, il rapporte six opinions différentes.

geable des tendances philosophiques qui venaient s'affronter au début du XIV[e] siècle.

Né en 1275, ayant commencé de produire au plus tard en l'année 1301, écrivant encore après 1337 [1], Burleigh est un contemporain de Guillaume d'Occam. Les deux philosophes se sont-ils rencontrés à l'Université d'Oxford pour y suivre les leçons de Duns Scot et devenir bientôt des adversaires ? Bâle l'affirme et Mullinger se range à son avis [2]. Sans se référer au passage de Bâle, le Père Doncœur tient pour certain qu' « inlassablement ils se sont épiés..., pourchassés d'argument en argument, dressant parallèlement leur œuvre en manière de réfutation perpétuelle et réciproque ». Il croit pouvoir affirmer que la polémique a roulé sur les problèmes de physique et même fixer l'ordre dans lequel les œuvres des deux adversaires se seraient fait suite. Guillaume d'Occam aurait publié d'abord un commentaire sur la physique et un autre sur les sentences. Burleigh aurait répliqué par son *Expositio* sur la physique d'Aristote et Guillaume, contre-attaqué dans ses *Summulae in libros physicorum* [3]. L'étude des sources ne permet pas de retenir toutes ces assertions. Comme on compte en fournir la preuve dans un travail en préparation, les *Summulae* de G. d'Occam ont dû précéder son commentaire sur l'œuvre de Pierre Lombard. D'un autre côté, Burleigh a composé son *Expositio* sur la physique alors qu'il résidait à Paris [4] ; c'est-à-dire vers 1324 [5]. A cette date les idées du Venerabilis Inceptor n'étaient pas encore devenues chose courante dans les milieux parisiens. Et c'est déjà une raison de douter que, dans l'ouvrage de Burleigh, Guillaume soit directement visé.

Dans ses opuscules sur les courants philosophiques au XIV[e] siècle, Michalski admet lui aussi que Burleigh et Guillaume

---

[1] MICHALSKI, *op. cit.*, p. 2, 3, 8.

[2] BALEUS (G.), *Catalogus scriptorum Britanniae*, fol. 411 ; MULLINGER (J. B.), *The university of Cambridge*, Cambridge, 1911, p. 197.

[3] *La théorie de la matière et de la forme chez Guill. d'Occam*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, janvier 1921, pp. 32-33, texte et note.

[4] Dans un prologue aux deux derniers livres de l'*Expositio in physicam Aristotelis*, Burleigh s'exprime ainsi : « ... cum dudum studens Parisius VI libros primos physicorum Aristotelis exposuerim... ». J'emprunte cette citation à MICHALSKI, *op. cit.*, p. 5.

[5] A cette époque il est compté parmi les docteurs de Sorbonne. FÉRET, *La Faculté de Théologie de Paris*, 1894, III, p. 243.

d'Occam « se sont réciproquement combattus » [1]. Il semble distinguer deux périodes. La controverse aurait pris naissance à Oxford et roulé à l'origine sur la nature des universaux, « en particulier sur la fonction de substitution » [2]. Elle se serait poursuivie après le départ de Burleigh pour le continent, elle se serait alors étendue aux problèmes relevant de la physique. Dans sa jeunesse Burleigh compose un *Traité sur diverses formes de la supposition*. Guillaume d'Occam l'attaque dans son *Commentaire des Sentences*, il attaque dans ce même ouvrage sa théorie du mouvement. Burleigh répond dans son *Expositio* sur l'*Ars Vetus*, dans un traité sur les universaux, enfin dans son *De puritate artis logicae* et dans son *Commentaire sur la physique d'Aristote* [3]. Bref, Burleigh ne cesse de prendre Guillaume d'Occam à partie et la critique de ce dernier est continuellement dirigée contre les théories émises par Burleigh [4]. Les textes justifient-ils pleinement ces conclusions ? On voudrait montrer que ce problème existe et qu'on ne saurait l'aborder avec de trop grandes précautions.

Une première remarque invite à se tenir sur ses gardes. Burleigh ne nomme jamais Guillaume d'Occam ; Guillaume ne nomme pas Burleigh. Sans doute, au moyen âge, les hommes ne comptent guère ; les doctrines seules importent. On se cite, on s'attaque, on se réfute sans se désigner nommément. Toutefois quand on ne vise pas une catégorie de penseurs, quand on s'en prend à un seul adversaire, on l'indique en employant des expressions telles que *aliquis*, *unus* ou *quidam doctor*. Cette pratique n'est pas inconnue de Guillaume d'Occam, il en use quand il critique, par exemple, une opinion de Pierre d'Auriole. Bien plus, il nomme Duns Scot [5], il nomme Chatton [6]. De son côté Burleigh parle au moins une fois d'un « *quodam subtilissimo doctore* » [7]. Il nomme saint Thomas, Henri de Gand [8]. Rien de tel

---

1 *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du* XIVe *siècle* (Extrait du *Bulletin de l'Académie polonaise des sciences et des lettres*, Classe d'histoire et de philosophie, année 1925), Cracovie, 1927, p. 46.

2 *Ibid.*

3 *La physique nouvelle... philosophiques au* XIVe *siècle*, 1927, pp. 9 et 27-29).

4 *Ibid.*, p. 50.

5 *I Sent.*, Theschel. Lugdini, 1495, d. II, q. V, B ; q. VI, B etc.

6 *Quodlibeta septem*, quodlib. I, q. II.

7 Est notanda una expositio secundae conclusionis quam audivi a juvente mea a quodam subtilissimo doctore, *Op. cit.*, fol. 201 *b*.

8 *Ibid.* fol. 231v.

dans les passages où l'on dit que Guillaume est visé. Rien de tel non plus dans les endroits où celui-ci est censé s'attaquer à Burleigh. Chose assez étrange, on en conviendra, si les deux philosophes se sont « inlassablement épiés ».

Cette première raison fait naître le doute. L'examen des textes le renforce. On ne saurait les passer tous en revue. Voici ceux qu'a retenus Michalski ou qui semblent plus caractéristiques.

Dans un passage du *Commentaire des Sentences*[1], Guillaume d'Occam rappelle qu'elles sont les trois formes de la supposition et en quoi elles consistent. Puis il déclare fausse une certaine façon de comprendre la supposition « simple » et la supposition « personnelle » qui est effectivement celle de Burleigh[2]. « Ce passage, écrit Michalski, vise si nettement Burleigh que tout au moins le copiste l'a indiqué en marge : *contra Burleum et alios reales.* » Mais il n'est pas certain que l'annotation soit le fait d'un copiste ; il se peut qu'elle provienne de l'éditeur. Ensuite, renvoyant à Burleigh et à d'autres réalistes, elle prouve bien que le copiste ou l'éditeur avaient identifié la doctrine incriminée par Guillaume. Prouve-t-elle plus ? En tout cas une chose est certaine, Guillaume ne fait aucune allusion à un personnage quelconque. Il écrit : « *Igitur falsa est opinio quae dicit quod suppositio simplex est quando terminus supponit pro suo significato...* »

A un autre endroit du *Commentaire des Sentences*[3], Guillaume d'Occam aborde le problème de la nature du mouvement. Il commence par rappeler une opinion d'après laquelle le mouvement serait une chose réelle distincte du mobile et il mentionne dix arguments apportés en preuve de cette doctrine. En face du

---

[1] *I Sent.*, ed. cit., d. IV, q. 1 F.

[2] Burleigh écrit dans son *De puritate artis logicae :* « Plurimas divisiones suppositionis in juventute mea memini me scripsisse... Aliqui tamen reprehendunt illud dictum scilicet quod suppositio simplex est, quando suppositio simplex est, quando terminus supponit pro suo significato... *Dicunt* quod suppositio simplex est quando terminus supponit pro intentione... Unde dicunt isti quod in ista : homoest species, ille terminus habet suppositionem simplicem et non supponit pro suo significato. Je cite ce passage d'après MICHALSKI, *La physique nouvelle...*, p. 29. Les mots que je souligne montrent que Burleigh répond à divers adversaires. Il n'est donc pas certain, comme Michalski le suppose, que Guillaume d'Occam soit ici directement visé.

[3] *II Sent.*, q. IX, B.

passage où, après avoir donné sa réponse, Guillaume répond aux raisons de la partie adverse, l'édition porte les mots suivants : *responsiones ad argumenta opinionis Burlei*[1]. S'en fiant à cette remarque et lui donnant d'ailleurs une précision qu'elle n'a pas, on écrit : « Guillaume connaît la théorie de Burleigh qui fait du mouvement quelque chose d'ajouté au mobile, il en reproduit les dix arguments pour en présenter la critique ». La teneur des textes ne confirme pas cette conclusion; elle semble, au contraire, la démentir. En effet, Guillaume dit de l'opinion qu'il réfute qu'elle est « commune à tous » et que parmi ses partisans les uns font du mouvement un absolu et les autres, un rapport. Ensuite il mentionne dix arguments. Dans son *Exposition sur la physique*[2], Burleigh n'en apporte que cinq ; trois seulement figurent dans la liste dressée par Guillaume et sur les trois deux sont présentés sous une forme assez différente.

Au début d'un chapitre des *Summulae in libros physicorum*[3], l'auteur se demande si la matière et la forme sont les seuls principes du composé ou s'il faut, comme d'*aucuns* le prétendent, supposer une forme du tout. Ici encore l'éditeur note en marge : *Burlei placitum impugnatur*. C'est possible, ce n'est pas certain. Au dire de Guillaume, les penseurs qu'il a en vue s'autorisent d'un passage du septième livre de la *Métaphysique* d'Aristote. Burleigh ne fait pas mention de ce passage. Pour exposer l'argument que les parties subsistent alors que le tout n'est plus, Guillaume donne l'exemple de la syllabe *ba*. Cet exemple ne figure pas dans le texte de Burleigh. Enfin celui-ci n'emploie pas l'expression : *forma totius*. Il soutient que le tout diffère de l'ensemble de ses parties par son unité et que si l'on demande en quoi cette unité consiste il faut dire, répond-il, *quod est ipsum totum*[4]. Tout en différant de celle du Venerabilis Inceptor sa doctrine semble en être moins éloignée que l'opinion exposée et rejetée dans les *Summulae*.

S'il n'est pas certain que Guillaume d'Occam prenne Burleigh spécialement à partie, il ne l'est pas davantage que celui-ci songe à réfuter directement Guillaume. Toutes les fois qu'il entreprend

---

[1] *Loc. cit.*, MM.
[2] Fol. 64-66.
[3] *I pars, c. 25*, Edit. Romae 1617, p. 29. Michalski n'a pas utilisé ce passage.
[4] *Op. cit.*, fol. 16.

la critique d'une opinion soutenue par Occam, il déclare qu'elle a non pas un mais plusieurs partisans. Quels sont donc ces penseurs ? Les doctrines que Walter leur attribue, les traits dont il se sert pour les caractériser permettent de les identifier. Burleigh les nomme tour à tour *moderni, moderni philosophantes, incipientes philosophari, incipientes de novo philosophari* [1]. Ces novateurs en philosophie prouvent leurs opinions par des raisons d'ordre philosophique et d'ordre théologique [2]. Leurs raisons d'ordre philosophique tirent généralement leur force de ce principe : *omne accidens habet subjectum adequatum sibi* [3]. Leurs arguments théologiques reposent sur cette proposition : *Omnem rem absolutam potest Deus creare sine alia* [4]. Ils n'admettent aucune autorité sauf la leur [5]. Ils affirment qu'Aristote et son commentateur usent souvent d'expressions métaphoriques [6]. Ils se vantent d'être les seuls à bien connaître la logique et à posséder l'art de manier ses principes [7]. Quant à leurs doctrines, les voici. L'espèce n'est pas composée du genre et de la différence spécifique [8], l'universel n'est rien de plus qu'un concept, il n'existe pas à titre de réalité en dehors de la pensée [9] ; la quantité s'identifie avec la substance corporelle, la superficie ne diffère pas du corps, ni la ligne de la superficie, ni le point de la ligne [10] ; le lieu d'un corps n'est pas autre chose qu'un autre corps l'environnant de toutes parts [11], le mouvement n'est pas une réalité s'ajoutant au mobile [12], le temps se confond avec les choses qui durent [13]. Parmi ces traits d'aucuns peuvent convenir à des penseurs

---

[1] *Loc. cit.*, fol. 13*b*, 14*d*, 37*a*, 37*c*, 98*d*, 240*c*.

Remarquons au passage que, pour Guillaume d'Occam les *moderni* sont les thomistes, les scotistes et par conséquent Burleigh. Cf., par exemple, *Summulae in libros physicorum*, ed. cit., p. 62. *De Sacramento altaris*, edit. T. Bruce Birch., Jowa, 1930, pp. 116, 380, etc.

[2] *Op. cit.*, fol. 13.

[3] *Ibid.*, fol. 13.

[4] *Ibid.*, fol. 13.

[5] *Ibid.*, fol. 14.

[6] *Ibid.*, fol. 8*b*, 9*b*.

[7] *Ibid.*, fol. 8*d* : « Quidam asserentes se scire logicam supra omnes mortales responderent. »

[8] *Ibid.*, fol. 8*b*.

[9] *Ibid.*, fol. 8*b*.

[10] *Ibid.*, fol. 13-15.

[11] *Ibid.*, fol. 98.

[12] *Ibid.*, fol. 64.

[13] *Ibid.*, fol. 130.

d'écoles différentes. Par exemple, à peu près tous les scolastiques appuient leurs thèses par des arguments d'ordre théologique. Le principe que Dieu peut réaliser à part n'importe quel absolu, principe qui joue un si grand rôle dans la doctrine de Guillaume d'Occam, se rencontre sous la plume de Jean le Chanoine, disciple de Duns Scot ; Jean l'utilise pour prouver cette proposition : si le premier mobile s'arrêtait, il pourrait encore se produire ici-bas quelque mouvement [1]. Mais, pris ensemble, les caractères indiqués par Burleigh ne comportent pas d'ambiguïté. Les adversaires qu'il combat sont, sans aucun doute, des nominalistes. Reste à savoir si Guillaume est mis personnellement en cause. Il serait téméraire de le nier. Il n'est pas prouvé qu'on le doive affirmer.

Certes bien des traits dont Burleigh compose la physionomie intellectuelle de ses adversaires conviennent au philosophe anglais. Guillaume ne se fait pas faute de donner un sens métaphorique à tels ou tels passages d'Aristote ou d'Averroès ; il se prévaut d'avoir, en sa jeunesse, étudié la logique ; il voit dans l'ignorance de ses règles la cause des erreurs où tombent ses contemporains et l'origine des difficultés dans lesquelles ils s'empêtrent [2]. Bon nombre de thèses critiquées par Burleigh figurent dans ses écrits. Mais voici quelques remarques dont, avant de trancher le problème, il faudrait aussi tenir compte.

En de différents endroits, la doctrine attaquée par Burleigh est bien celle du Venerabilis Inceptor, mais quelques-uns des arguments rappelés par Walter ne sont pas occamistes ; bien plus ils sont contraires à l'esprit du système. Par exemple les *moderni* mis en cause nient que l'espèce soit composée du genre et de la différence car, s'il en était ainsi, l'espèce serait une réalité extramentale. Or la conséquence est fausse parce que, remarquent-ils en se référant à un passage d'Averroès, c'est l'intelligence qui fait l'universel dans les choses [3]. Rien de plus opposé à l'esprit de

---

[1] Joannis Canonici, *Questiones in octo libros physicorum*, lib. IV, q. 4, Venetiis, 1467, fol. 33.

[2] *I Sent.*, d. II, q. IV, : « Ista cavillatio non esset hic ponenda nisi quia aliqui putantes se scire logicam ponderarent talia puerilia propter quae ponuntur multa absurda. » Cf. *Summa totius logicae*, Pars IV, lib. III, c. 1, éd. cit., p. 494. *Expositio super physicam Aristotelis*, ms. Bruges 557, fol. 105 et 123.

[3] *Op. cit.*, fol. 9 : « Tu dices : Si species componitur ex suis causis, tunc species erit res extra animam ; quod falsum est... primo quia intel-

Guillaume d'Occam que cette façon d'argumenter. En effet dans son *Expositio* sur la physique d'Aristote il affirme, en termes on ne peut plus catégoriques que « la considération de l'intellect ne peut pas plus faire qu'une chose soit universelle ou singulière qu'elle ne peut faire qu'un homme soit chèvre ou que Socrate soit chez lui quand il se promène dans la rue [1].

A d'autres endroits c'est dans la doctrine même que l'examen attentif des textes découvre une différence. En voici un exemple. Dans le septième livre de l'Exposition sur la physique d'Aristote Burleigh se demande par quoi le mobile est mû quand le moteur ne le touche plus [2]. Michalski écrit à propos de ce passage : « Burleigh prend nettement parti contre la théorie de l'impetus proposée par Guillaume d'Occam. » Qu'il prenne parti contre la théorie de l'impetus, c'est indubitable. Mais est-ce bien de l'opinion de Guillaume qu'il s'agit ? Pour en décider il faut se rappeler qu'au témoignage de Buridan ceux qui se refusaient à dire que le mobile est mû par l'air qu'il déplace se répartissaient en deux camps. Les uns identifiaient le mouvement et le mobile comme ils identifiaient la quantité et la substance corporelle ; les autres faisaient du mouvement une qualité du mobile comme ils faisaient de la quantité un accident de la substance [3]. Guillaume d'Occam soutenait la première opinion ; la deuxième se rencontre chez François de la Marche. Or le texte de Burleigh est ainsi conçu : « *Quidam dicunt quod a primo projiciente causatur in projecto aliqua* virtus *quae movet projectum* [4]. » Si donc Burleigh vise spécialement quelqu'un, ce quelqu'un n'est pas Guillaume d'Occam ; c'est François de la Marche. Dès lors, quand on se souvient que Walter écrit à Paris, ou du moins après y avoir séjourné [5],

lectus agens facit universalitatem in rebus ut vult commentator, primo de anima. »

[1] *Expositio super physicam Aristotelis*, ms. Bruges 557, fol. 104.

[2] *Op. cit.*, fol. 199 : « Planum est quod, primo projiciente corrupto, projectum non movetur ab illo, cum movens sit in actu et corruptum non est in actu. Ideo aliqui credunt quod projectum, primo projiciente cessante, movetur ab alia *virtute* derelicta in eo a primo projiciente. » Voir le passage cité quelques lignes plus loin.

[3] « Aliqui ponunt quod illa res non est aliud quam ipsemet motus... Et dicunt alii probabiliter quod *vis* illa est quaedam qualitas permanentis naturae. » Cité d'après Michalski, *La physique nouvelle...*, p. 56.

[4] *Op. cit.*, fol. 210.

[5] Les deux derniers livres de l'*Expositio* de Burleigh sur la physique ont été rédigés après 1333. Cf. Michalski, *op. cit.*, p. 8.

on en vient à se demander si les adversaires contre lesquels il argumente ne seraient pas les nominalistes parisiens et non pas les nominalistes anglais[1]. Maintenant, qu'on adopte cette solution ou qu'on en adopte une autre, une chose subsiste. Les doctrines que Burleigh poursuit sans relâche avaient dès les environs de 1324 des partisans nombreux. Par suite, si l'on maintient que l'occamisme est en cause, on n'a le choix qu'entre deux hypothèses. Ou bien Guillaume d'Occam avait déjà recruté un certain nombre de disciples et les travaux de ces derniers circulaient déjà dans le public ; ou bien Guillaume se rattache à un courant de pensée dont on n'a pas identifié les représentants, les produits et qui a trouvé dans sa doctrine son aboutissement, sa synthèse. Dans cette deuxième hypothèse, à l'appui de laquelle on compte apporter ailleurs de plus amples raisons, on comprendrait qu'en tant de passages Guillaume s'insurge contre ceux qui lui reprochent de faire figure de novateur.

Les conclusions de l'abbé Michalski appellent une deuxième réserve. Se proposant « d'exposer les idées de Burleigh contre lesquelles s'exerce continuellement la critique d'Occam sur le terrain d'Oxford »[2], il s'applique à mettre en relief l'opposition des deux doctrines. Il écrit de Burleigh : « On chercherait peut-être vainement dans ses œuvres une seule idée fondamentale qui ne l'oppose pas au parti des novateurs[3]. » Certes leurs doctrines présentent des divergences nombreuses et ces divergences sont profondes. Guillaume d'Occam fait de l'universel un pur concept. Burleigh le réalise dans les choses. Par suite le premier interprète les vues d'Aristote sur les catégories à la façon de Simplicius et de Boèce, le second les interprète à la manière d'Avicenne et d'Averroès[4]. Celui-ci fait du point, de la ligne, de la superficie, de la quantité autant de réalités distinctes ; celui-là en fait de pures abstractions. Sur le lieu, le mouvement, le temps leurs conceptions sont en de certains points antithétiques ou différentes et de même en ce qui concerne les indivisibles. Guillaume pose en prin-

[1] Cette hypothèse trouverait une confirmation dans le passage suivant du *De punctis*, de J. Buridan, où la théorie soutenue par Burleigh est prise à partie : « Doctor unus venerabilis obviavit quibusdam dictis meis de puncto multum subtiliter. » Cf. Michalski, *La physique nouvelle...*, p. 27.

[2] *Ibid.*, p. 32.

[3] *Ibid.*, p. 27.

[4] *Ibid.*, pp. 29-30.

cipe que tout accident absolu a un sujet premier qui lui est adéquat et que Dieu peut produire l'une sans l'autre deux choses réellement distinctes [1]. Burleigh qualifie la première proposition de « falsissima », il déclare le deuxième principe « falsissimum et contradictionem includens », si on l'énonce sans restriction [2].

Malgré ces divergences dont la liste se pourrait allonger, les deux philosophes aboutissent parfois à des conclusions identiques. Et les points sur lesquels l'accord s'établit ne sont peut-être pas aussi négligeables qu'on le veut dire.

Le premier concerne l'objet de la connaissance humaine. Dans la doctrine thomiste l'intellect ne connaît directement et immédiatement que l'universel ; le singulier n'est connu que par réflexion et, si l'on peut dire, par ricochet. L'individu est impénétrable à la raison parce qu'en lui la matière se mêle à la forme et que, pure puissance, la matière n'est pas intelligible. Dans la doctrine occamiste, ce que l'intelligence connaît en premier lieu c'est cela même qui est connu en premier lieu par les sens car l'acte d'intellection suppose une réalité qui lui préexiste et rien ne lui préexiste si ce ne sont les réalités individuelles. Ce n'est pas la nature de la matière qui nous la rend inconnaissable, c'est l'infirmité de notre raison [3]. Sur ce point Burleigh se sépare lui aussi de la doctrine thomiste, il affirme que l'intellect connaît directement et en premier lieu l'individu et l'une des raisons qu'il en donne est celle-là même qu'apportait Guillaume et que l'on vient de rappeler. Et comme Guillaume il conclut que le rôle de l'intellect agent n'est pas celui que lui attribuent les thomistes [4].

---

[1] *De Sacramento altaris*, Ed. T. Bruce, Birch., Jowa, 1930, p. 8, 12, 28, 32.

[2] *Op. cit.*, fol. 13 : « Ad primum... dico quod illa propositio est falsissima, immo nullum accidens quod est terminus alterius accidentis habet subjectum sibi adequatum quia omne accidens quod est terminus est in eodem subjecto in quo est illud cujus est terminus... Dico quod illud principium est falsissimum et contradictionem includens, scilicet quod Deus possit omnem rem absolutam distinctam ab alia re absoluta facere sine ea sic intelligendo quod faciat eam sine omni tali re. » Dans le *De Sacramento altaris*, ed. cit., p. 32, Guillaume d'Occam réfute cette objection faite par Burleigh. Mais ce n'est peut-être pas Burleigh qu'il vise car le *De Sacramento altaris* est antérieur à 1324. L'*Expositio* de Burleigh n'a pas dû le précéder de beaucoup. Ajoutons que dans le *De Sacramento altaris* Guillaume semble s'en prendre surtout aux conceptions de Duns Scot qui est, à plusieurs reprises, nommément désigné.

[3] *Expositio super physicam Aristotelis*, ms. Bruges 557, fol. 106, 116, 121,

[4] *Op. cit.*, fol. 10*d* : « Dico quod intellectus intelligit singulare primo

Les deux penseurs s'accordent encore dans l'appréciation de la preuve apportée par Aristote, au début du VII[e] livre de la physique, pour établir l'existence d'un premier moteur immobile. Burleigh déclare n'avoir jamais rencontré un exposé capable de le convaincre du caractère démonstratif de cet argument, parce que, dit-il, il n'est pas certain que tout ce qui est mû soit mû par autre chose que soi ni qu'on ne saurait remonter à l'infini dans la série des mus et des moteurs[1].

Enfin l'œuvre de Guillaume et de Walter révèle, en de multiples endroits, des préoccupations identiques. Quand on compare leurs commentaires sur la physique d'Aristote on est immédiatement frappé par l'importance qu'y prennent les problèmes relatifs au lieu, au temps, au mouvement, à la possibilité de l'éternité du temps et du mouvement et de la création *ab aeterno*. L'un et l'autre introduisent, à l'occasion des passages d'Aristote où ces questions sont abordées, des « dubia » dont l'examen remplit plusieurs folios.

Une étude poussée dans le détail révélerait-elle d'autres points de contact ? Ce n'est pas le lieu d'en discuter. Mieux vaut signaler l'importance de ces accords et en chercher la raison. Evidemment on ne peut résoudre en quelques pages un problème si vaste. Mais il n'est pas défendu de suggérer une hypothèse afin d'orienter la recherche. Dire que Burleigh et Guillaume d'Occam se rencontrent parce qu'ils ont puisé à une même source, ce ne serait pas aller au cœur de la question, car il resterait à expliquer l'existence de cette source commune, il resterait surtout à expliquer que deux penseurs, d'esprit si différent, y soient allés puiser et en aient extrait de mêmes éléments doctrinaux. On serait peut-être plus heureux en se rappelant que deux grands événements, le premier devant entraîner le deuxième, dominent le mouvement philoso-

---

et directe et universale indirecte et quasi per modum lineae reflexae... Nihil est extra animam nisi singulare, sed illud quod est extra animam preintelligitur... Ergo singulare primo intelligitur ab intellectu nostro... Necessitas ponendi intellectum agentem est non ad removendum conditiones individuales vel materiales... sed tota necessitas ponendi intellectum agentem est quia intentiones existentes in potentia, alias in virtute imaginativa, solae non sufficiunt ad movendum intellectum possibilem. » Il est assez curieux de voir Burleigh affirmer ici que le singulier seul existe hors de l'âme, alors qu'il vient de déclarer (fol. 8 b) : « Quod aliquid est extra animam quod non est singulare ».

[1] *Op. cit.*, fol. 202 d, 203 a-b. Cf. MICHALSKI, *La physique nouvelle...*, pp. 31-32.

phique à la fin et au début du XIII[e] siècle ; savoir : l'engouement pour la philosophie d'Aristote et de ses commentateurs et la condamnation de 1277.

A l'égard de la philosophie péripatéticienne, apportée par les Arabes, les penseurs chrétiens ont adopté deux attitudes divergentes. Les uns, tels Vuibert de Tournai, saint Bonaventure, se sont défiés du païen. Les autres ont entrepris, tel Albert le Grand, de le « rendre intelligible aux latins » ou, comme saint Thomas, de l'accomoder avec le dogme en s'efforçant de le dépasser au nom même de ses principes. Cette dernière tentative se heurtait à des difficultés que d'aucuns devaient finir par déclarer insurmontables. Car le système d'Aristote est si fortement charpenté qu'en acceptant l'une de ses thèses essentielles on risque d'ouvrir la porte à toutes les autres. Dans la philosophie du Stagirite, Dieu ne crée pas le monde, il ne le gouverne pas. Par suite il n'a nul besoin de connaître les choses périssables. Pareil au sage antique qui ne se préoccupe pas de la foule, il se pense lui-même. Connaître autre chose que soi ce serait, pour lui, dérogeance, imperfection. Combien différent le Dieu de la Bible et de l'Evangile ! Ce Dieu a tout fait ; rien n'existe qui ne tienne de lui tout ce qu'il possède d'être. Ce Dieu veille sur chacune de ses créatures, pas un cheveu ne tombe de la tête du moindre des humains sans son ordre ou sans permission, donc sans qu'il ne le sache. La connaissance que possède ce Dieu est une connaissance de l'individuel. D'autre part la Bible enseigne que l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de la divinité et l'élément de sa nature par quoi l'homme ressemble davantage au Créateur, c'est l'intelligence, la raison. Il doit donc y avoir, toutes proportions gardées, analogie entre la connaissance humaine et la connaissance divine, et puisque celle-là a l'individu pour objet, c'est l'individu que pareillement la deuxième doit atteindre.

Que les penseurs chrétiens s'en soient aperçus, la preuve en est faite par Etienne Tempier. A propos de la connaissance que Dieu a des « futurs contingents » l'évêque de Paris condamnait les propositions suivantes « Dieu ne peut connaître le particulier. Si le sens n'existait pas, l'intellect distinguerait encore l'homme de l'âne, il ne distinguerait peut-être pas Socrate de Platon[1]. »

---

[1] MANDONNET, *Siger de Brabant* (*Les philosophes belges*), t. VII, p. 177, propositio 15 : « Deus autem cognoscit *virtute intellectiva* quae non potest

Texte d'une importance extrême car il établissait une filiation logique entre le dogme qui veut que le singulier tombe sous les prises de l'entendement divin et la thèse philosophique d'après laquelle, comme le sens, l'intelligence connaît l'individu. Comment s'étonner après cela que Burleigh et Guillaume d'Occam attribuent à la raison humaine le pouvoir de connaître le singulier et de le connaître dans sa singularité, *sub ratione singularitatis* [1].

Trouverait-on chez Burleigh des textes rapprochant la connaissance humaine de la connaissance divine. Je l'ignore. On en trouverait dans G. d'Occam. Dans le *Commentaire des Sentences* il déclare que les idées éternelles ont en Dieu une existence purement « objective ». C'est une existence de ce genre que dans ses *Questiones in libros physicorum* il finira par attribuer au concept [2].

La théorie du lieu, du temps et du mouvement a pris une place importante dans l'œuvre de Guillaume d'Occam et de Walter Burleigh. Elle défraie aussi les travaux de la plupart de leurs contemporains. Pour expliquer qu'elle ait occupé à un tel point les esprits, ce n'est pas assez d'imaginer une problématique querelle, il faut, en plus d'influences d'un autre ordre signalées par P. Duhem, tenir compte du dogme et de la condamnation de 1277. Dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, les penseurs avaient interprété de deux façons principales la théorie du lieu et du mouvement conçue par Aristote. A la suite de Damascius, Simplicius avait admis que, s'il est nécessaire de supposer un corps immobile réellement existant pour expliquer la perception du mouvement, l'existence d'un tel corps n'est pas requise par le mouvement même ; il suffit d'un corps immobile conçu par la raison. Alexandre d'Aphrodisie et Themistius soutenaient au contraire que le mouvement nécessite l'existence d'un terme fixe réellement existant à partir ou autour duquel le mobile se meut. Faisant fi de la première conception, les Arabes, Avicenne et Averroès, avaient opté pour la seconde [3]. Par leur entremise

particulare cognoscere. Unde, si non esset sensus, forte intellectus non distingueret inter Socratem et Platonem, licet distingueret inter hominem et asinum. »

[1] Burleigh, *op. cit.*, fol. 10.

[2] *I Sent.*, d. XXXV, q. V, G. *Questiones*... Paris, nat. ms. lat. 17.841, fol. 2.

[3] Duhem (P.), *Le mouvement absolu et le mouvement relatif* (Extrait de la *Revue de Philosophie*, Montligeon, 1909, p. 35).

une théorie s'était introduite dans le monde latin dont les lignes essentielles et les conséquences se résument ainsi. Le lieu d'un corps se confond avec la partie du corps ambiant qui lui est immédiatement contiguë. Pris dans sa totalité l'univers n'a rien qui le contienne, il n'a donc pas de lieu. La dernière sphère n'en a pas davantage. Néanmoins cette sphère se meut d'un mouvement circulaire parce que, centre du monde, la terre est immobile. Quant à l'univers il ne saurait se mouvoir. N'ayant pas de lieu, comment en pourrait-il changer ? D'autre part lui attribuer un mouvement quelconque, circulaire ou rectiligne, ce serait admettre que la terre se meut et par suite supprimer l'existence du point fixe qu'on a reconnu être la condition essentielle de l'existence du mouvement. Parler d'un mouvement de l'univers, c'est affirmer une impossibilité logique. Dès lors si, au moment où il a créé notre monde discontinu Dieu avait fait un monde continu, formant un corps unique, il aurait été incapable de le mouvoir, de le faire tourner. La théorie averroïste aboutissait à cette autre conséquence que non seulement l'existence simultanée de plusieurs mondes est une absurdité, mais que l'univers actuel est le seul monde possible. Enfin elle entraînait une conception du temps dont les suites n'étaient pas moins graves. L'appréciation du temps suppose l'existence d'un mouvement uniforme marquant la durée de tous les autres changements. Ce mouvement privilégié, cette horloge, comme disaient les penseurs du Moyen Age, c'est le mouvement diurne du premier mobile. Dès lors si le ciel venait à s'arrêter, le temps cesserait d'être et, du même coup, le mouvement ; la roue du potier ne tournerait plus, la pierre s'arrêterait dans sa chute. Des penseurs chrétiens, parmi lesquels, Michel Scot, Pierre d'Auvergne, saint Thomas d'Aquin ne désespéraient pas de concilier ces vues avec le dogme de la toute-puissance divine. De puissance absolue, remarquait Michel Scot, « Dieu pourrait créer plusieurs mondes ; mais la nature ne peut le subir ». Guillaume d'Auvergne reprenait et développait cette doctrine. Se plaçant à un point de vue différent saint Thomas admettait lui aussi qu'il ne peut exister qu'un seul univers et il en donnait, entre autres, cette raison que le monde possédant toute la perfection convenant à son espèce ce n'est pas être limité que de n'en pouvoir produire d'autre[1]. En face de ces distinctions la

[1] Duhem (P.), *Etudes sur Léonard de Vinci*, 2e série, pp. 71 et ss., et p. 408.

plupart des théologiens restaient sceptiques. Dans le Dieu de Michel Scot dont la receptivité de la nature limite la puissance, dans le Dieu de saint Thomas, incapable de créer un monde meilleur que l'univers actuel, ils reconnaissaient le Dieu d'Averroès, ils ne retrouvaient pas le Dieu du christianisme, ce Dieu dont Guillaume d'Occam devait écrire qu'il « peut faire de ses créatures tout ce qu'il lui plaît » et que « sa puissance n'obéit à aucune » [1]. De leur côté les averroïstes souriaient de ces essais de conciliation. Il semble bien résulter d'un passage de Duns Scot, qu'ils s'autorisaient de leur physique pour nier le miracle de Josué [2]. Si le soleil s'était arrêté au-dessus de Gabaon, les guerriers auraient vu leurs bras et leurs armes s'immobiliser. En voulant atténuer le conflit, on le soulignait, on l'accentuait. L'autorité religieuse, depuis longtemps inquiète, résolut de couper court aux infiltrations averroïstes. Le 7 mars 1277, Etienne Tempier condamnait les propositions suivantes. *Prima causa non potest plures mundos facere. Deus non potest movere cœlum motu recto. Si cœlum staret, ignis in stupam non ageret, quia tempus non esset* [3].

La valeur dogmatique de cette décision fut contestée dès l'origine. Guillaume d'Occam rapporte dans le *Dialogue* qu'un maître anglais se l'entendant opposer répondait : elle n'a pas franchi le détroit [4]. Il n'en reste pas moins vrai qu'elle conduisit des penseurs à élaborer une théorie nouvelle du lieu et du mouvement. De ce nombre furent Guillaume d'Occam et Walter Burleigh. Il ne saurait être question de résumer ici leur doctrine. Il suffira de noter leurs conclusions et d'indiquer dans quelle mesure elles coïncident. Guillaume a formulé les siennes, selon son habitude, dans un langage d'une parfaite clarté. Le mouvement suppose un terme fixe ; ce terme n'est pas la terre, ce n'est pas un corps réellement existant, c'est un corps simplement imaginé. Que Guillaume ait voulu donner une solution au problème posé par la condamnation de 1277, le contexte le prouve de la façon la plus manifeste. Si, conclut-il, le monde formait un seul et même corps parfaitement continu, Dieu pourrait lui imprimer un mou-

---

[1] *De sacramento altaris*, ed. cit., pp. 220, 224.

[2] *Scriptum oxoniense*, lib. II, d. II, q. XI : « Dico ergo ad questionem. »

[3] Mandonnet, *op. cit.*, p. 178, propositio 27 ; p. 181, propositio 66 ; p. 182, propositio 79. Dans l'énoncé de cette proposition je remplace *Deus* par *tempus*, conformément à l'indication de Duhem.

[4] Lugduni 1495. Pars I, lib. II, c. LX, fol. XIII.

vement de rotation. Il pourrait lui imprimer aussi un mouvement rectiligne car cette proposition signifie tout simplement ceci ; s'il existait un autre corps l'environnant de toute part, son mouvement lui ferait acquérir des lieux nouveaux [1]. Guillaume n'a pas osé appliquer son principe à la théorie du temps avec la même décision. Tout en affirmant que le mouvement uniforme qui sert à marquer la durée des multiples changements est un mouvement conçu, tout en reconnaissant que l'homme mesure le temps au moyen d'une horloge idéale construite par l'esprit sitôt qu'un mouvement quelconque est perçu, il admet qu'il existe dans l'univers un mouvement capable de servir de mesure à tous les autres [2]. Burleigh ne pouvait pas, en raison de sa conception des universaux, aboutir à des conclusions absolument identiques. Comme Duns Scot il admet l'existence d'un *ubi* distinct du lieu, comme Duns Scot il fait du mouvement une réalité successive et fluente venant s'ajouter au mobile ; affirmations que Guillaume rejette

---

[1] *Summulae in libros physicorum.* Pars III, c. X, ed. cit., p. 61 : « Ultimum mobile... aliquid acquireret si esset aliquod corpus ambiens. » Cf. *Quodlibeta septem*, edit. Paris 1487, quod. VII, q. VI : « Si coelum esset continuum cum contento et esset precise unum corpus, sicut Deus posset facere, adhuc possed Deus circulariter movere illud corpus... Potest esse motus localis sine acquisitione cujuscumque... sed sufficit quod, si esset aliquis locus circumstans acquireretur locus. Exemplum est de ultima sphera quia per hoc quod movetur localiter nihil acquirit, tamen, si esset aliquis locus ei circumstans illam spheram, tunc acquireret illum locum, sed de facto nullum locum acquirit de novo et tamen dicitur moveri localiter. »

[2] *Ibid.*, Pars IV, c. XI, pp. 94-95 : « Iste conceptus, motus velocissimus et uniformis convenit primo motui, qui primus motus est tempus, et potest aliquis istum conceptum habere, quamvis nesciat quis vel quid est iste motus velocissimus et uniformis ; immo hoc etiam esset possibile quamvis dubitaret vel crederet quod nullus esset talis. »

D'autres penseurs, tels Pierre d'Auriol, François de Meyronnes, se sont également refusés à identifier le temps avec un mouvement arbitrairement choisi. Duhem (*Revue de Philosophie*, t. I, p. 480) explique l'hésitation de Guillaume d'Occam par un reste d'influence averroïste. Guillaume, écrit-il, présente son opinion « comme un complément et comme un éclaircissement de ce qu'Averroès avait écrit sur ce sujet ». J'avoue que je ne suis pas convaincu. Pourquoi Guillaume qui se sépare si souvent d'Averroès aurait-il éprouvé le besoin de le suivre sur ce point ? A mon avis la véritable raison se trouve ici encore dans la condamnation de 1277. Et. Tempier avait condamné la proposition suivante : « Quod aevum et tempus nihil sunt in re, sed solum in apprehensione. » (Mandonnet, *op. cit.*, p. 182, prop. 86.) En admettant que l'homme peut choisir à son gré tel ou tel mouvement pour définir le temps, Guillaume aurait paru refuser au temps toute réalité effective et contredire une décision qu'il entendait respecter.

catégoriquement. Mais, comme Guillaume, il déclare, à deux reprises, que si la détermination du mouvement local se fait par comparaison avec un repère absolument immobile [1], il n'est pas nécessaire que ce repère soit réalisé, il suffit qu'il puisse être conçu. Dans le quatrième livre il écrit « que le ciel pourrait être en un lieu par son centre quand même ce centre serait mû, parce que chacune de ses parties changerait à chaque instant de situation par rapport aux parties d'un corps central immobile si un tel corps existait » [2]. Dans le huitième il s'exprime d'une façon plus explicite. Si, dit-il, le monde était un corps solide, il pourrait encore se mouvoir d'un mouvement circulaire parce que, s'il existait une grandeur l'environnant de toutes parts, ses parties changeraient à chaque instant de position par rapport à elle [3]. Burleigh résout encore le problème de l'horloge comme le résout Guillaume d'Occam. « En percevant un mouvement quelconque, écrit-il, nous percevons le premier mouvement d'une façon confuse, car, en percevant n'importe quel mouvement, nous percevons qu'il existe un mouvement simple et uniforme servant de mesure au mouvement perçu. Mais ce mouvement simple et uni-

---

[1] *Op. cit.*, fol. 103. A cet endroit Burleigh note déjà qu'il n'est pas nécessaire que le repère soit immobile d'une immobilité absolue ; il suffit qu'il ne se meuve pas du même mouvement ou qu'il ne se meuve pas avec la même rapidité que le mobile.

[2] *Ibid.*, fol. 105 : « Posito quod centrum moveretur adhuc coelum esset in loco per centrum quia sic se haberet coelum quod, si centrum quiesceret, partes coeli se haberent aliter respectu partium centri quam prius. »

[3] « *Ibid.*, fol. 220 : « Si totus mundus esset corpus solidum et moveretur circulariter, moveretur infra magnitudinem circularem imaginatam et partes corporis spherici sic moti non aliter se haberent quam prius respectu alicujus magnitudinis vel partium magnitudinis verae, sed respectu partium magnitudinis imaginatae. Unde dicerentur aliter se habere quam prius quia se haberent aliter quam prius respectu magnitudinis imaginatae vel quia se haberent aliter quam prius respectu magnitudinis vere circumdantis, si esset talis magnitudo circumdans. » A la différence de Guillaume d'Occam, Burleigh semble n'avoir pas aperçu les conséquences de sa théorie. « Si, remarque-t-il (fol. 89), Dieu avait créé un seul corps continu, il n'aurait pu le mouvoir d'un mouvement de translation à moins de créer un nouveau lieu vers lequel ce corps se serait mu ; et, s'il lui avait imprimé un mouvement de rotation, ce mouvement n'aurait pas été un mouvement local, mais un mouvement relatif à la situation. » Si Burleigh avait connu dans le détail la théorie de Guillaume, il aurait vraisemblablement indiqué quelles raisons il avait de ne pas l'adopter. Et ceci encore est une raison de penser qu'il n'a peut-être pas fait des écrits du *Venerabilis Inceptor* une critique aussi directe qu'on le veut dire.

forme est-il le mouvement du ciel ou un autre mouvement ? Cela nous ne le percevons pas [1].

Ainsi Guillaume et Walter adoptent, au moins sur trois points, une doctrine analogue. L'un et l'autre font de l'individu l'objet direct, immédiat de l'acte d'intellection. L'un et l'autre contestent la valeur démonstrative de la preuve aristotélicienne d'un premier moteur immobile. Tous les deux enfin aboutissent à une même conception du terme fixe à partir ou autour duquel un mobile se meut et du moyen dont l'homme dispose pour mesurer la durée. Faut-il voir dans ces idées communes des idées de peu d'importance, comme semble l'affirmer Michalski ? Il est permis d'en douter. Quand, en effet, on les rattache au mouvement philosophique dont elles sont issues, on s'aperçoit qu'elles constituent une réponse à des problèmes posés par la condamnation de 1277, problèmes qui préoccupaient tant les penseurs du temps. Considérées à ce point de vue les doctrines de Guillaume d'Occam et de Walter Burleigh se présentent comme l'effort d'une même pensée : l'effort d'une pensée qui, cherchant à comprendre le dogme, à en pénétrer les exigences afin d'y accommoder toutes ses vues, se libère de l'épistémologie et de la physique averroïstes. Tous les deux, se détournant d'Averroès, reprennent ou retrouvent la théorie du lieu et du mouvement développée par Simplicius aboutissant à une conception qui, remarque Duhem, ouvrait la voie à la dynamique moderne. Maintenant quand on remarque que Guillaume pousse plus loin que Walter les conséquences de ses principes, quand on observe en outre qu'il abandonne l'interprétation averroïste des catégories, conservée par Burleigh, pour se rallier à celle de Simplicius, on en vient à se demander, si, dans la réaction contre l'averroïsme, ce ne serait pas le *venerabilis Inceptor* qui a poussé le plus avant.

Je résume et je conclus. L'étude des rapports de Guillaume d'Occam et de Walter Burleigh ne serait pas dépourvue d'intérêt. Elle permettrait peut-être de mieux comprendre les origines du mouvement philosophique auquel ces penseurs se rattachent et d'en mieux comprendre la portée. Mais elle exigerait une pru-

---

[1] *Op. cit.*, fol. 132 : « Dico quod percipiendo quemcumque motum percipimus primum motum modo confuso quia percipiendo quemcumque motum percipimus quod est aliquis simplex motus et uniformis qui est mensura motus quem percipimus. Sed utrum ille motus simplex et uniformis sit motus coeli vel alius motus, hoc non percipimus. »

dence extrême. Pour la mener à bonne fin, il ne faudrait pas s'en fier aux notes marginales des éditeurs et des copistes. Ce ne serait même pas assez de relever une parenté entre la doctrine que l'un expose et que l'autre rejette, il faudrait examiner les textes dans le détail, s'assurer que les arguments réfutés ici sont bien ceux qui ailleurs sont mis en avant. Il ne suffirait pas d'insister sur les divergences que les doctrines présentent, il faudrait noter les ressemblances, en chercher la raison, en estimer l'importance[1]. Il serait indispensable enfin d'établir la chronologie des œuvres des deux philosophes. Ce travail est à peine ébauché. C'est dire que, malgré les travaux si précieux de l'abbé Michalski et les études de P. Duhem, le problème des rapports de Guillaume d'Occam et de Walter Burleigh demeure presque entier.

L. Baudry.

---

[1] Brücker (Historia critiqua philosophiae, t. III, Leipzig 1743, p. 386) avait remarqué que Burleigh ne s'oppose pas toujours à Guillaume d'Occam. Il écrivait : « Habuit vero in schola Scoti condiscipulum Occamum cujus opinionem postea amplexus est. » Il serait intéressant de rechercher si, dans les derniers de ses écrits Burleigh se serait rapproché de ceux qu'il appelait les novateurs.

En lisant Jean le Chanoine

Des recherches sur Guillaume d'Occam ont amené l'auteur de ces lignes à jeter un coup d'œil sur la Physique de Jean Marbres, appelé encore Jean le Chanoine. Il voudrait aujourd'hui présenter deux remarques. La première a pour objet les *Theoremata* attribués à Duns Scot. La deuxième concerne la théorie du mouvement et ce qu'en dit P. Duhem.

L'authenticité des *Theoremata* a été niée par le Père Deodat de Basly [1] et par le Père Longpré [2]. On connaît leurs raisons. Aucun manuscrit n'attribue cet ouvrage à Duns Scot [3]. Duns Scot ne le mentionne jamais dans ses écrits, pas même dans ses *Reportata Parisiensia* rédigés à la veille de sa mort et dans lesquels il fait allusion à ses différents ouvrages [4]. Ses contemporains n'en parlent pas davantage et leur silence prend, en de certains cas, une signification très nette. Thomas de Sutton et Guillaume d'Occam critiquent la théodicée de Duns Scot ; ils nient le caractère démonstratif des preuves qu'il apporte pour établir l'existence, l'unité et l'infinité de Dieu. Ni l'un ni l'autre ne citent les *Theoremata*. Cependant cet opuscule leur aurait permis de mettre le Docteur Subtil en contradiction avec lui-même [5]. Enfin la doctrine contenue dans les *Theoremata* contredit, en des points essentiels, les théories soutenues par Duns Scot, dans ses œuvres les plus authentiques. Les scotistes du XVIe siècle ne s'y étaient pas trompés. Tout en s'efforçant de concilier la doctrine des *Theoremata*

---

[1] *Archiv. fr. hist.*, t. XI, 1918, pp. 3-31.

[2] *La philosophie du bienheureux Duns Scot. Etudes franciscaines*, t. XXXIV, 1922, pp. 461-482.

[3] *Ibid.*, p. 462.

[4] *Ibid.*, p. 462.

[5] *Ibid.*, pp. 464-466.

avec celle de l'*Opus oxoniense* ou des *Reportata*, ils ont reconnu qu'à prendre les termes dans leur sens naturel les *Théorèmes* sont la négation du scotisme : « Contradiceret sibi ipsi in quodlibet septimo et in sententiis plerumque » avouait Maurice du Port [1]. Ces constatations conduisent le Père Longpré aux deux conclusions que voici : 1° Les *Theoremata* ne sont pas l'œuvre de Duns Scot: « D'après la critique interne, écrit-il, et c'est ma conclusion très ferme, l'auteur de cet opuscule n'est pas le Docteur Marial [2]. » 2° L'auteur n'est pas non plus Guillaume de Ware, le maître de Duns Scot. Sans doute G. de Ware soutenait, comme l'auteur des *Theoremata*, qu'on ne peut démontrer de façon démonstrative l'unité du premier principe. Mais si les *Theoremata* étaient de lui, si même ils étaient un écrit antérieur ou contemporain, « Duns Scot, si bien informé des opinions de son temps, n'aurait pas manqué de les signaler ». Les *Theoremata* renferment des propositions nettement occamistes, ils sont postérieurs au *Venerabilis Inceptor* dont ils prolongent la doctrine [3]. Les remarques qui vont suivre n'ont pas pour but de résoudre un problème singulièrement épineux. On voudrait montrer que peut-être il convient de le rouvrir. Des deux conclusions émises par le Père Longpré la première demeure problématique. La deuxième pourrait bien être fausse.

Il est indiscutable que la doctrine contenue dans les théorèmes, surtout dans les théorèmes 14, 15 et 16, est en opposition avec la pensée de Duns Scot telle qu'elle se présente dans l'*Opus Oxoniense* et les *Reportata*. Sans doute, dans ces deux ouvrages, il arrive à Duns Scot de présenter tel ou tel de ses arguments en faveur de l'existence de Dieu comme n'étant qu'une raison persuasive ; il écrit : *Ad hoc etiam adduxi duas alias persuasiones.* Mais dans la même question il tient la preuve par le *premier moteur* pour une démonstration véritable ; en effet il prévoit et refute l'objection de ceux qui la récusent sous prétexte que « non procedit ex necessariis [4] ». Une remarque analogue se retrouve dans la question 4 à propos de l'unité du premier être. « Dicunt aliqui ad questionem quod rationes non probant hoc *demonstrative* quia

---

[1] *Loc. cit.*, pp. 469-480.
[2] *Ibid.*, p. 480.
[3] *Ibid*,. pp. 468-469.
[4] *Reportata parisiensia*, I, dist. 2, q. 1.

de angelo equilater concludit... Contra *demonstrative* probatur conclusio [1]. » Au reste nous savons, par Guillaume d'Occam, que Duns Scot attribuait à ses preuves un caractère de nécessité logique [2]. L'auteur des Théorèmes soutient au contraire que l'existence et l'unité du premier principe ne sauraient être démontrées de façon rigoureuse. Entre cet écrit et les deux ouvrages précédents l'opposition de doctrine est manifeste. Sur ce point il faut donner gain de cause au P. Longpré. Mais suit-il de là que les *Theoremata* sont à éliminer de « l'héritage littéraire » de Duns Scot ?

Pour l'affirmer il faudrait avoir la certitude que Duns Scot n'a pas commencé par suivre les enseignements de son maître, Guillaume de Ware, sur l'impossibilité de prouver l'unité du premier principe par des raisons démonstratives ; il faudrait avoir la certitude que, comme ils contredisent la doctrine de l'*Opus oxoniense* et des *Reportata*, les Théorèmes contredisent celle du *De primo principio*. A notre avis cette certitude on ne la possède pas. C'est qu'en effet, comme tous les penseurs, Duns Scot distingue des preuves qui sont rigoureuses et des preuves qui ne sont que persuasives [3]. Or quand l'auteur des *Theoremata* affirme l'impossibilité de prouver que Dieu est unique, qu'il est vie, intelligence, volonté, etc., il n'entend pas nier l'existence de toute preuve quelle qu'elle soit, puisque au contraire il écrit : « Philosophi multa dixerunt de Deo ad quae per *rationem naturalem necessariam* pertingere non potuerunt [4]. » C'est des preuves démonstratives et d'elles seules qu'il entend parler, comme en témoignent entre autres les passages suivants : « *Istae duae* propositiones petantur... utraque licet sit probabilis, tamen difficile esset vel forte nobis impossibile eam *simpliciter necessaria ratione et mere naturali probare* [5]... Secunda propositio non videtur *necessario probari* [6]. » Un peu plus loin l'auteur indique nettement le sens de ces « *non potest probari* » qui reparaissent continuellement sous sa plume. Il écrit : « *Igitur* haec quae videntur non posse *probari necessario, ratione mere naturali* per

[1] *Loc. cit.*, I, dist. 2, q. 4.

[2] *Quodlib. sept.*, édit. Paris, 1488 (n. s.), Quodlib., VII, q. 11, 12, 14, 15.

[3] III *Sent.*, dist. 34, édit. Wadding, t. VII, fol. 482-483.

[4] *Theor.* XVI, c. 19, édit. cit., f. 295.

[5] *Theor.* XV, c. n. 1, édit. cit., fol. 291.

[6] *Ibid.*, fol. 292.

ordinem in conclusionibus exponantur necnon et alia quae probari non possunt ; sed alia probari non posse sequitur ex hoc quod ista probari non possunt quia alia sunt minus nota et *accipiatur probari ratione mere naturali necessaria* [1]. » Ces expressions précises ne se rencontrent pas dans le *De primo principio*. Au cours de ce traité Duns Scot emploie les termes *ostendere, probare* ; il ne les fait jamais suivre ou précéder, comme dans l'*Opus oxoniense* et dans les *Reportata* des mots *demonstrative, necessario, ratione necessaria, ex principiis necessariis*. Quand à la fin du chapitre quatrième, le dernier de l'ouvrage, il traite de l'unité de Dieu, il écrit : *ad quod ostendendum non puto deficere rationes* [2]. Il y a plus qu'une nuance entre cette formule et le « demonstrative probatur » des *Reportata* [3]. Cette diversité de formules chez un auteur dont on nous invite à ne pas négliger les « précisions verbales [4] » ne serait-elle pas l'indice qu'au moment où il rédigeait le *De primo principio* il était encore dominé par l'influence de Guillaume de Ware, qu'il n'attribuait pas encore à ses preuves une valeur pleinement démonstrative ? Bien d'autres raisons suggèrent cette hypothèse. Et d'abord la nature même de l'ouvrage. Comme le remarquait Wadding [5] le *De primo principio* ressemble autant à une méditation théologique qu'à une dissertation scolastique. Chaque chapitre s'ouvre par une prière, par une invocation qui, variée dans les termes, traduit une demande identique : « Domine dominus noster... doce servum tuum te esse primum efficiens ac primum eminens finemque ultimum, ostendere ratione quod certissima fide tenet [6]. » Un Descartes ne manquerait pas d'en faire la remarque, aborder l'étude d'un problème avec de telles précautions n'est-ce pas avouer que, pour le résoudre, il faut être plus qu'un homme, qu'il faut unir l'illumination de la grâce aux lumières de la raison ?

Ensuite, à la fin de l'ouvrage Duns Scot, appréciant les preuves qu'il vient d'exposer tout au long de son traité, paraît bien indiquer qu'il ne les tient pas pour pleinement démonstratives ;

---

[1] *Loc. cit.*, fol. 292.
[2] *De primo principio*, c. IV, n. 38, edit. Wadding, t. III, fol. 252.
[3] I, dist. 2, q. 4, n° 3.
[4] E. Longpré, *loc. cit.*, p. 470.
[5] T. III, fol. 209.
[1] C. 3, éd. cit., t. III, fol. 229.

il écrit : « In hoc quippe tractatu tentavi videre quomodo metaphysica, de te dicta, ratione naturali *aliqualiter* concluderentur [1] . » Cet « aliqualiter » ne dénote-t-il pas une réserve significative ? On dira que dans le *De primo principio* Duns Scot se propose pour but d'obtenir du philosophe l'assentiment aux vérités de la foi, de montrer au païen qu'un tel assentiment est chose rationnelle. Soit, mais il ne faut pas oublier qu'aux yeux de Duns Scot les raisons des philosophes ne sont souvent que des raisons probables et qu'elles ne sont jamais que cela quand les philosophes soulignent les difficultés du dogme. Dès lors le *De primo pricipio* atteint encore son but si les preuves qu'il renferme sont estimées de simples persuasions parce qu'à des probabilités il suffit, en tout cas il n'est pas vain, d'opposer des probabilités plus hautes ou simplement égales. On dira que Duns Scot estime ses raisons capables de produire la science : le traité ne s'ouvre-t-il pas en effet par une prière où figure le passage suivant : « Tu es verum esse, tu es totum esse ; hoc credo, hoc, si mihi esset possibile, *scire* vellem [2]. » Mais ce texte qui paraît si clair, renferme une équivoque. C'est qu'en effet dans le *Commentaire des Sentences*, Duns Scot distingue deux sens du mot science ; il y a une science qui est le résultat de preuves persuasives, il y en a une qui est le produit d'arguments démonstratifs. Laquelle de ces deux sciences Duns Scot demande-t-il à Dieu ? Pour le savoir rappelons-nous d'abord que, dans la pensée de Duns Scot, la science démonstrative chasse la croyance qu'à prendre les mots dans leur sens strict, ce qui est su ne peut être cru et ce qui est cru ne peut pas être su [3]. Reportons-nous maintenant au chapitre quatrième du *De primo principio*. Nous lisons : « In hoc quippe tractatu primo tentavi videre qualiter metaphysica de te dicta ratione naturali aliqualiter concludantur ; in sequenti ponentur credibilia in quibus ratio captivatur, quae tamen *eo sunt catholicis certiora quo non intellectui nostro coecutiente et in pluribus vaccillanti sed tuae soliditate veritatis firmiter innituntur* [4]. » Scot tient donc la certitude de la foi pour supérieure à celle de la science que ses raisons lui doivent apporter. Dès lors on a le

---

[1] C. 4, n. 37, éd. cit., III, fol. 252.
[2] C. I, n. 1, éd. cit., t. III, fol. 210.
[3] III *Sent.*, dist. 34, éd. cit., t. VII, fol. 482-483.
[4] C. 4, n. 37, éd. cit., fol. 252. On a cité ici le texte du manuscrit.

choix entre deux hypothèses. Ou bien supposer que la science demandée par Duns Scot n'est pas la science démonstrative, ou bien admettre qu'il sollicite une certitude débile en échange d'une certitude inébranlable. Et voilà, dans cette deuxième hypothèse, une façon plutôt singulière de s'adresser à Dieu.

L'hypothèse que, dans le *De primo principio*, Duns Scot n'estimait pas encore la raison capable de « démontrer » l'existence, l'unité et l'infinité de Dieu, trouve une confirmation dans les *Quodlibets* de Guillaume d'Occam. Le P. Longpré a fait observer et à juste titre, que, d'après Guillaume d'Occam, Duns Scot tenait pour « suffisantes », « évidentes » et donc démonstratives les preuves de l'infinité de Dieu [1]. Mais il n'a pas tenu compte d'une particularité dont on voudra bien reconnaître qu'elle a son importance. Guillaume d'Occam traite de la possibilité de prouver l'infinité de Dieu dans les questions 11 à 15 de son septième *quodlibet* [2]. Dans l'énoncé des questions 11, 12, 14, 15, il use des formules suivantes : utrum... possit *sufficienter* probari ; utrum... potest *evidenter* probari, et dans *toutes* ces questions il renvoie au *Commentaire des Sentences* de Duns Scot: in ista questione, *distinctione secunda*, tenet Scotus quod sic. Dans la *seule* question 13 il renvoie au *De primo principio* : in ista questione tenet Scotus in tractatu *De primo principio* quod sic. Or dans cette question et dans cette *seule* question les mots *evidenter*, *sufficienter* ne viennent plus s'ajouter au terme *probari*. Guillaume écrit simplement : « Utrum per simplicitatem potest probari quod Deus sit infinitus intensive ». Si l'on remarque que dans ces passages l'édition de Paris et celle de Strasbourg [3] donnent une même leçon, si l'on observe en outre que la question 13, où les termes *evidenter*, *sufficienter* font défaut, s'insère entre des questions qui les renferment, si l'on se souvient enfin que Guillaume d'Occam a coutume de mettre une grande précision dans ses formules, comment n'être pas frappé de la façon dont il s'exprime ici ? comment ne pas se demander si l'omission des mots *evidenter*, *sufficienter* dans l'énoncé de la question 13 n'avait pas pour but de distinguer

[1] *Loc. cit.*, p. 466.
[2] Edit. Paris, 1488 (n. s.).
[3] *Quodlib.*, VII, q. 17, 18, 19, 20, 21.

deux attitudes successivement adoptées par Duns Scot ? Dès lors une conclusion se dégage et le problème se précise. Les *Theoremata* nient, mais le *De primo principio* n'affirme pas en termes catégoriques la valeur pleinement démonstrative des preuves de l'existence, de l'unité et de l'infinité de Dieu. Sur ce point il n'y a pas de contradiction formelle entre ces deux ouvrages [1]. D'autre part Duns Scot a pu changer d'avis sur tel ou tel point de doctrine, sur la portée de tel ou tel argument [2]. Par suite pour résoudre le problème des *Theoremata* il ne suffit pas de montrer que ceux-ci sont « la négation du Scotisme » tel que le Scotisme se présente dans le *Commentaire des Sentences*, les *Questions sur la métaphysique* ou les *Quodlibet*. C'est avec le *De primo principio* qu'on doit le confronter. Des arguments si nombreux, et aussi de valeur si inégale, qu'entasse le P. Longpré, un seul répond à ce but précis. Le voici. D'après Duns Scot dans l'ordre des causes essentiellement ordonnées on ne peut pas remonter à l'infini ; il faut s'arrêter à un Etre premier. Cette proposition est présentée dans le *De primo principio* non seulement comme « le moyen le plus efficace de s'élever à Dieu [3], mais comme une vérité que toute intelligence saisit et qu'il est absurde de nier [4]. Dans les *Theoremata*, elle devient « une proposition » dont on ne peut établir la valeur devant les objections de celui qui la nie [5]. Voilà donc un point sur lequel il y a contradiction manifeste entre les *Theoremata* et le *De primo principio*. Malheureusement quand on se reporte aux textes, on se demande si l'opposition est aussi formelle que l'a cru le Père Longpré. Remarquons d'abord que l'auteur des *Theoremata* ne nie pas cette proposition, il déclare seulement qu'on ne peut la prouver. Et quand il dit qu'on ne peut la prouver, il entend parler de preuve démonstrative. En effet il écrit : *Hoc ibi non demonstratur forte... tamen*

---

[1] D'autant plus que les *Theoremata* ne refusent pas à ces preuves toute valeur.

[2] On peut apporter ici le témoignage de Guillaume d'Occam qui connaissait ces variations de Duns Scot. « Si dicatur quod alibi ponat oppositum, parum me movet. » *Sent.*, prolog., q. 1, MM.

[3] Lonpgré, *loc. cit.*, p. 473. *De primo principio*, c. 1, n. 1, éd. cit., t. III, fol. 210.

[4] E. Longpré, *loc. cit.*, p. 473. *De primo principio*, c. 3, n. 14, éd. cit., fol. 235.

[5] E. Longpré, *loc. cit.*, p. 473. *Theoremata*, XIX, n. 14, éd. cit., fol. 307.

probabiliter ostenditur et satis rationabiliter, non protervo [1]. Même déclaration et peut-être plus nette au théorème XV où, après avoir énoncé ces deux propositions : *In essentialiter ordinatis est dare primum quod sit unicum et cooevum illi coordinationi ; in omni genere causae est ordo essentialis*, il remarque : *utraque licet sit probabilis, tamen difficile est vel forte nobis impossibile eam simpliciter necessaria ratione et mere naturali probare* [2]. On voudra bien le remarquer, l'auteur reconnaît au principe un caractère de probabilité ; bien plus il ne déclare pas qu'il est impossible de le prouver, il note seulement qu'il est difficile et *peut-être* impossible à une intelligence humaine d'en fournir une preuve *absolument* nécessaire. Il y a là une nuance de pensée dont il faut tenir compte. La doctrine des *Theoremata* ainsi précisée contredit-elle le *De primo principio* ? On peut le soutenir. On peut également soutenir le contraire. Que dit l'auteur des *Theoremata* ? Qu'il est difficile de prouver la nécessité de s'arrêter à une première cause ? Mais la preuve exposée par Duns Scot dans l'*Opus oxoniense* et dans les *Reportata* est-elle donc si facile à saisir ? Que dit encore l'auteur des *Theoremata* ? Qu'il est peut-être impossible d'apporter de cette vérité une preuve absolument nécessaire. Mais les *Reportata* ne reconnaissent-ils pas que des obstinés pourraient peut-être la nier [3] Or s'obstine-t-on contre une évidence absolue ? Ainsi même entre les *Theoremata* et l'*Opus oxoniense* et les *Reportata* la contradiction n'est pas aussi accentuée que l'exposé du Père Longpré le ferait croire. L'écart est moins grand encore avec le *De primo principio*. Le passage auquel le Père Longpré fait allusion est ainsi conçu. *Vere Domine omnia in sapientia ordinata fecisti, ut cuilibet intellectui rationabiliter videatur quod omne ens est ordinatum ; unde absurdum fuit philosophantibus ordinem ab aliquo amovere* [4]. Il figure à la fin du chapitre troisième à la suite d'une phrase où Duns Scot vient d'affirmer qu'il est tout à fait déraisonnable de

---

[1] *Loc. cit.*

[2] N. 1, éd. cit., fol. 291.

[3] *Rep. paris.*, dist. 2, q. 2, n. 6. Le texte des *Reportata* est aisi conçu : « forte negaret quis pertinaciter » ; voici celui des *Theoremata*... « probabiliter ostenditur ex satis rationabiliter, non protervo. » La contradicttion est-elle si radicale ?

[4] N. 14, éd. cit., fol. 235.

supposer un être qui n'a pas d'ordre et où il renvoie à deux remarques antérieures. Dans ces deux remarques, il est question de l'ordre de l'univers et de l'univers actuel [1]. Le texte dont on tire argument n'est pas mis en rapport direct avec le principe dont les Théorèmes disent qu'il ne peut pas être rigoureusement démontré ; il signifie peut-être tout simplement qu'il y a de l'harmonie dans l'univers et que cette harmonie se révèle à tout être pourvu de raison. Ici encore la preuve n'est pas faite qu'il y a contradiction entre les *Theoremata* et le *De primo principio*. Le premier groupe d'arguments allégués par le Père Longpré contre l'attribution des *Theoremata* à Duns Scot n'est donc pas décisif.

Que penser du deuxième ? On dit : Dans son dernier ouvrage, Duns Scot fait allusion à ses divers écrits ; il ne parle pas des *Theoremata*. La raison est toute négative. Elle aurait du poids si Duns Scot dressait une liste de ses œuvres ; mais comme c'est occasionnellement qu'il renvoie à tel ou tel de ses ouvrages antérieurement parus, comme d'autre part les *Theoremata*, au cas où ils seraient de lui, représentaient une attitude à laquelle il avait fini par renoncer, on comprend qu'il n'en ait pas fait mention dans les *Reportata*. Ensuite quand les anciens scotistes ont admis les *Theoremata* dans leurs éditions des œuvres de Duns Scot, ils ont produit leurs raisons. Ils ont allégué deux textes du *De primo principio*. Le Père Deodat de Basly soutient qu'ils en ont mal compris le sens et la portée. Avant d'examiner sa critique, commençons par reproduire les textes [2] :

1° *Licet igitur omnipotentiam Dei proprie dictam, secundum intentionem catholicorum, usque ad tractatum de creditis distulerim, tamen illa non probata, infinita potentia probatur quae simul ex se eminenter habet omnem causalitatem quae simul, quantum est ex se, si esset formaliter, posset in infinita si essent simul factibilia* [3] ;

2° *Praeter predicta de te, a philosophis probata* [4], *saepe ca-*

---

[1] N. 7 et 11, éd. cit., fol. 232 et 234.

[2] Nous citons ces deux passages d'après l'édition de Wadding. Pour le deuxième nous indiquons en note les variantes du manuscrit Vat. lat. 869, dont le Père Déodat de Basly a reproduit la teneur, *op. cit.*, p. 15.

[3] C. IV, n. 28, édit. cit., fol. 248.

[4] Praedicata.

tholici te [1] *laudant omnipotentem, inmensum, ubique* [2] *praesentem, verum* [3], *justum et misericordem, cunctis creaturis et specialiter intelligibilibus* [4] *providentem, quae ad tractatum alium* [5] *proximum differuntur. In hoc quippe tractatu tentavi quomodo physica* [6], *de te dicta, ratione naturali aliqualiter concluderentur* [7]. *In sequenti, scilicet in theorematibus* [8], *ponentur credibilia quibus vel ad quorum assensum ratio* [9] *captivatur, quae tamen eo sunt catholicis certiora quo non intellectui nostro coecutienti et in pluribus vacillanti, sed tuæ sollidissimæ veritati* [10] *firmiter innituntur* [11].

Maurice Du Port, Cavelle, Wadding, Sbaraba ont cru reconnaître dans ces passages une allusion à deux ouvrages distincts, un *De Theorematibus* et un *De creditis*, le *De creditis* s'identifiant avec les théorèmes XIV à XVI. Il semble bien au contraire qu'il s'agit d'un seul et même ouvrage dont le premier texte indique et dont le deuxième précise le programme. En effet, les expressions *catholici... laudant* rappellent de bien près les mots *secundum intentionem catholicorum* ; les termes *usque ad tractatum proximum differuntur* sont comme une réplique du *usque ad tractatum de creditis distulerim* ; enfin il y a une indéniable parenté entre le *ponentur credibilia* du deuxième passage et le *de creditis* du premier. Se reportant aux citations faites par Zerbi dans ses *Questiones metaphysicae*, le Père Deodat de Basly a montré que, dans la pensée du médecin philosophe, le *De creditis* et le *De theorematibus* ne font qu'un [12]. Toute la question est donc de savoir de quel traité Duns Scot a voulu parler. Si l'on en croit le Père Deodat de Basly, il ne s'agirait pas d'un traité spécial, il s'agirait tout simplement du *Commentaire des Sentences*. Sans doute le *De theorematibus* est expressément mentionné dans

[1] Te catholici.
[2] Omis.
[3] Verum præsentem.
[4] Intellectualibus.
Omis.
[6] Tractatu primo tentavi videre qualiter metaphysica.
[3] Concludantur.
[8] Scilicet... theorematibus, omis.
[9] In quibus ratio.
[10] Soliditati veritatis.
[11] Ed. cit., t. III, fol. 252.
[12] *Loc. cit.*, p. 11.

le texte donné par Wadding. Mais Wadding déclare qu'il a utilisé pour son édition du *De primo principio* trois manuscrits de la bibliothèque vaticane et qu'il y a apporté des additions, des corrections, *ego paucula correxi et adjunxi* [1]. De ces trois manuscrits, deux seulement figurent sur les catalogues actuels, les manuscrits latins 3052 et 869. Le premier est incomplet. Dans le deuxième, l'incise *scilicet in theorematibus* fait défaut. Et voilà, conclut le Père Deodat, une raison de penser que ces mots sont « du propre cru de l'éditeur [2] ». La chose est possible, elle n'est pas certaine. En effet, ainsi qu'on peut s'en rendre compte par les variantes notées en référence, le texte de Wadding diffère en de nombreux endroits du texte donné par le manuscrit 869. Parmi les variantes, il en est une au moins que l'on s'étonne de rencontrer si Wadding a, dans ce passage, amendé le texte fourni par le manuscrit qu'il reproduisait ; le mot *physica* est impropre. c'est *metaphysica* qui convient. Dès lors il devient tout à fait probable que Wadding a suivi le manuscrit disparu ; et l'on peut supposer que ce manuscrit contenait les mots *scilicet in theorematibus*. Pour avoir une certitude sur ce point, il faudrait se reporter à d'autres copies du *De primo principio*, il faudrait, par exemple, retrouver les deux manuscrits dont Sbaraba signalait la présence à Assise et à Chambéry [3]. Malheureusement les catalogues des bibliothèques de ces deux villes n'en font pas mention. Au reste, quand même l'incise ferait défaut dans tous les manuscrits le problème ne serait pas encore résolu. C'est qu'en effet l'hypothèse qui identifie le *De creditis* annoncé par le *De primo principio* avec le *Commentaire des Sentences* soulève des difficultés. Et d'abord elle fait violence au texte. C'est bien un traité spécial que les expressions *usque ad* tractatum *de creditis*, *ad* tractatum proximum, *in* sequenti s'opposant à *in hoc tractatu* paraissent désigner. On dit : si les mots *usque ad tractatum de creditis* annonçaient un ouvrage réservé à certains points de croyance, Scot n'aurait pas écrit *de creditis*, il aurait ajouté à ce mot un terme qui le restreigne *de aliquibus creditis*. C'est oublier que les expressions *de creditis*, *ponentur credibilia* ne

[1] Ed. cit., fol. 208.
[2] *Archiv. francisc. hist.*, *loc. cit.*, p. 12.
[3] *Supplementum ad Scriptores*, fol. 411.

signifient pas nécessairement toutes les croyances. Au reste, la précision, la restriction que l'on demande, le deuxième passage l'introduit ; ici Duns Scot énumère les points qu'il traitera, savoir : la toute-puissance, l'ubiquité, l'immensité, la miséricorde et la providence de Dieu. On dit encore : dans le traité qu'il médite d'écrire, Duns Scot « démontrera les points qu'il énumère [1] »; qu'il y emploiera « le ton démonstratif ». Le texte ne renferme rien de semblable, il porte : *ponentur credibilia. Ponere* n'a jamais voulu dire démontrer, et du moment que c'est de choses croyables qu'il s'agit, la démonstration fait au contraire et elle doit faire défaut. Autre difficulté. Le deuxième passage présente le futur traité comme devant faire immédiatement suite au *De primo principio, ad tractatum* proximum *differuntur ; in* sequenti *ponentur.* Avant de formuler une conclusion, il faudrait s'assurer que le *Commentaire des Sentences* a fait immédiatement suite au *De primo principio*. En a-t-on la certitude ? Enfin les *Theoremata* ne sont pas sans rapports avec la description que donne le *De primo principio*. On lit dans ce dernier ouvrage : *Licet igitur omnipotentiam Dei proprie dictam... usque ad tractatum de creditis distulerim, tamen illa non probata...* Ce texte est suffisamment clair. L'ouvrage annoncé par Duns Scot traitera entre autres de la toute-puissance de Dieu, de cette toute-puissance que la raison est incapable de prouver. Or des idées et des termes analogues se retrouvent dans la 10e conclusion du 16e théorème ; conclusion qui finit ainsi : *Quod Deus sit omnipotens proprie* [2]. Tout cela ne laisse pas d'être quelque peu troublant.

Un passage de Jean le Chanoine vient à son tour inviter à la prudence. Dans ses questions sur la physique d'Aristote, Jean Marbres prévoit une objection. Passant à la réponse, il débute en ces termes : *Ad secundum premitto illud quod dicit Scotus in* theorematibus suis, quod intelligibile intellectionem praecedere necesse est [3]. Or le premier théorème est ainsi libellé : *intellec-*

---

[1] *Archiv. francisc. hist., loc. cit.*, p. 16. Remarquons en passant combien la pensée du P. Déodat est parfois flottante. Tantôt il déclare que l'ouvrage projeté par Duns Scot doit traiter de toutes les croyances (p. 14). Tantôt il reconnaît que Scot en précise, en énumère le contenu (pp. 15-16).

[2] Ed. cit., fol. 295.

[3] *Questiones super physicam Aristotelis*, lib. I, q. 3, édit. Venetiis 1487, fol. 13.

tionem intelligibile natura praecedit[1]. Au dire du Père Deodat de Basly, la citation faite par Jean le Chanoine serait « une découpure prise dans le commentaire d'Oxford[2] ». Mais sur les huit passages qu'il cite, aucun ne contient la formule employée par Jean Marbres ; la phrase qui s'en rapproche le plus est la suivante : *Species intelligibilis praecedit actum [intelligendi] naturaliter*. Or qu'arrive-t-il ? Le Père Longpré a rapproché lui aussi le premier théorème de ces passages de l'*Opus oxoniense*. Seulement, comme son but est de trouver des divergences doctrinales, il se refuse à reconnaître ici et là une même doctrine. « Les deux premiers théorèmes, écrit-il, ne sont pas énoncés dans ces termes chez Duns Scot ; le Docteur Marial parle plutôt de la priorité de l'objet et de l'espèce intelligible. Ce sont des précisions verbales qui ne sont pas à dédaigner[3] ». Voilà donc une formule dont on affirme tour à tour, suivant qu'on veut opposer des doctrines ou éliminer un témoignage, qu'elle défigure la pensée de Duns Scot ou au contraire qu'elle est « découpée dans le propre texte du commentaire d'Oxford ». Avant d'en dégager des conclusions, il faudrait s'accorder sur le sens des textes. D'autre part, l'hypothèse émise par le Père Deodat de Basly pourrait se soutenir si Jean Marbres disait : *premitto* illud theorema *Scoti ;* mais il a écrit : *premitto* illud quod dicit Scotus in suis theorematibus. Cette façon de parler ne donne-t-elle pas à entendre qu'il avait ou qu'il avait eu les *Theoremata* sous la main ou tout au moins qu'il les attribuait et qu'autour de lui on les attribuait à Duns Scot ? Son témoignage ne se laisse pas écarter. Quelle en est la valeur ?

On ne sait pas grand'chose de la personnalité de Jean Marbres. Si l'on en croit Wadding[4] qui s'en fie au témoignage de Pitts, il était d'origine anglaise, il avait suivi les leçons de Duns Scot à Oxford, puis à Paris. Son témoignage serait, dans ce cas, indubitablement précieux. D'après Sbarabalea, reproduisant une opinion de Rodolphe, Jean Marbres était originaire de Catalogne. Cette hypothèse paraît la plus probable. Elle a pour elle un passage des Questions sur la physique d'Aristote où Jean

---

[1] *Edit. cit.*, fol. 262.
[2] *Loc. cit.*, pp. 26-28.
[3] *Loc. cit.*, p. 470.
[4] *Scriptores*, fol. 133.

rapporte l'opinion d'un *cujusdam solemnis bacchalaurei cathalani* et l'incipit de l'édition de Padoue 1475 ; *Joannis Marbres cathalani magistri in artibus Tholosae et canonici dertusensis* [1]. Mais deux choses sont certaines. Jean le Chanoine a composé ses *Questiones* sous le généralat du Guiral Ot c'est-à-dire entre les années 1329 et 1342 [2]. D'autre part il se donne pour un disciple de Duns Scot. Il admire la puissance de sa dialectique, il déclare que nul n'a osé ni pu réfuter tel ou tel de ses arguments [3]. Il se rallie à ses conceptions, sans même, en divers cas, pousser plus loin la recherche. Il lui arrive d'écrire : « Telle la position de Scot avec ses preuves et ses instances fidèlement rapportées [4]. » Des expressions dans le genre de celles-ci, *Apud scotizantes*, *scotizantibus*, *apud omnes scotizantes* et *apud omnes secundum veritatem loquentes ; est alio opinio doctoris subtilis Scoti cum qua me teneo* [5] reparaissent continuellement sous sa plume. On peut donc le tenir pour un témoin suffisamment impartial et ayant quelque chance d'être bien informé. Sans doute entre la mort de Scot et la rédaction des *Questiones* de Jean Marbres, il s'est écoulé une trentaine d'années. Pendant ce laps de temps, remarque le Père Deodat de Basly, « des fidèles de Scot ont pu découper dans ses œuvres un certain nombre de propositions qu'ils ont nommées Théorèmes de Scot [6]. Ce sont ces découpures que Jean Marbres aurait utilisées. Soit. Mais, avec de tels arguments, on ne sort pas du domaine de l'hypothèse. En outre on paraît accorder d'une part ce qu'on rejette de l'autre, savoir que les disciples de Scot n'apercevaient pas entre les *Theoremata* et la doctrine scotiste l'opposition radicale que l'on signale aujourd'hui. Bref le témoignage

[1] *Supplementum*, fol. 400-401 ; cf. JOH. CAN., lib. 7, q. 1, éd. cit., fol. 1 v.

[2] Sequendo ergo opinionem Gerardi Odonis, generalis ministri ordinis minorum... Lib. I, q. 9, éd. cit., fol. 29 v. Aliter dicit generalis minister minorum Gerardus Odonis. Lib. II, q. 1, éd. cit., f. 33.

[3] Iste tres rationes solemnes sunt Scoti per quas dicta conclusio probatur inter quas primam reputo insolubilem nec unquam aliquis fuit ausus solvere Lib. I, q. 3, éd. cit., fol. 14. Cf. q. 6, fol. 22 et 23.

[4] Hæc est positio Scoti cum suis motivis et instantiis fideliter recitata nec plus de ista materia ipse ponit fol. 22.

[5] Lib. I, q. 1, éd. cit., fol. 2, q. 3, fol. 13, 14, q. 4, fol. 15-16, lib. IV. q. 1, fol. 60.

[6] *Loc. cit.*, p. 28.

de Jean le Chanoine existe. Il ne suffit pas à résoudre le problème, mais il faut en tenir compte.

Si la première conclusion émise par les Pères Longpré et Deodat reste problématique, la deuxième le devient du même coup. Sous prétexte que les *Theoremata* contiennent des propositions de tendance occamiste, on les déclare postérieures au *Venerabilis Inceptor.* La conclusion ne résulte pas des prémisses. On prend pour accordé que Guillaume d'Occam n'a pas eu de devanciers, qu'il a construit son système de toutes pièces. Hypothèse peu vraisemblable si, comme le remarque Duhem, « en matière de doctrine il n'est pas de commencement absolu ». Que Guillaume ait emprunté à des penseurs contemporains ou antérieurs telle ou telle des thèses qu'il a soutenues, c'est au reste indiscutable. Guillaume de Ware avait avant lui critiqué les preuves de l'infinité de Dieu. Dans l'*Expositio aurea*, le *Venerabilis Inceptor* laisse clairement entendre que d'aucuns avaient élaboré la théorie du concept à laquelle il devait plus tard se rallier [1]. Il n'a probablement pas inventé sa doctrine de la relation. Dans son *Commentaire des Sentences*, il insinue que d'autres l'admettaient déjà [2]. D'autre part, si certaines propositions contenues dans les *Theoremata* s'accordent avec l'enseignement de Guillaume d'Occam, d'autres contredisent ses thèses les plus fondamentales.

On en trouve une première preuve dans un texte qui a retenu l'attention du Père Longpré. Le troisième théorème débute par la proposition suivante : *Universale primo intelligimus.* Cette proposition, écrit le Père Longpré, contredit positivement la doctrine de Duns Scot. » Remarquons d'abord que ce n'est pas certain. En effet, d'après Duns Scot, l'objet premier de l'intellect c'est la « nature » que l'adjonction de l'heccéité individualise dans les choses et que l'acte de l'intellect universalise dans l'esprit. Ce n'est pas le singulier. Scot écrit textuellement dans son deuxième commentaire sur le *Perihermenias* : *intellectus non intelligit primum singulare, sed quod quid est sine conditionibus materialibus* [3]. Une remarque analogue se retrouve dans l'*Opus*

---

[1] *Expositio aurea*, éd. Lyon, 1496, fol. 87 et ss.

[2] I *Sent.*, dist. XXX, q. 3, A.

[3] Q. 1, n. 5. Cf. 92, *Super. I Perihermenias*, q. 2, n. 11. Singularia aliquo modo intelliguntur, licet non primo. *Ibid.*, q. 2, n. 8. Res primo signi-

oxoniense où Scot déclare que l'être singulier n'est pas capable, dans l'état où nous constitue la vie présente, d'agir sur l'intellect [1]. Le commentaire sur les universaux n'est pas moins explicite. On y relève le passage suivant : *Universale est ens quia sub ratione non entis nihil intelligitur ; quidquid autem intelligitur intelligitur sub ratione universalis, ergo illa ratio non est omnino non ens.* La nature et la nature « signifiée par la définition », tel est donc, d'après Duns Scot, ce que l'intellect connaît en premier lieu. Y a-t-il incompatibilité entre cette doctrine et celle des *Theoremata* ? On peut en douter. C'est qu'en effet il ne faut pas, pour interpréter une formule s'en tenir à son seul libellé : il faut la confronter avec l'explication que son auteur fournit. Or, première remarque qui a son importance, pour l'auteur des *Theoremata*, l'universel c'est « ce à quoi il ne répugne pas d'être affirmé de plusieurs par opposition au singulier auquel cette propriété répugne [3]. Or il ne répugne pas à la nature dont parle Duns Scot d'être affirmée de plusieurs individus puisqu'une fois l'acte de l'intellect survenu, cela va lui convenir. D'autre part, l'auteur des *Theoremata* précise en quel sens, d'après lui, l'universel est le premier connu. Réfutant la doctrine d'un adversaire désigné sous le nom de *loquens* d'après lequel on connaît d'abord le singulier parce que le singulier agit, il note que le singulier n'agit pas en tant que tel ; que la raison de son action c'est la « nature », et il conclut : *igitur species ejus (scilicet naturae) prius imprimitur et ita stat conclusio principalis* [4]. L'écart est-il

---

ficatur non secundum quod existit quia nec sic per se intelligitur, sed secundum quod per se percipitur ab intellectu, hoc est, ipsa essentia rei que significatur per diffinitionem que est primum objectum intellectus.

[1] Pro statu isto intellectus noster nihil cognoscit nisi quod potest gignere phantasma ... entitas autem singularis non est propria ratio gignendi sed tantum entitas naturæ præcedens illam entitatem singularem. Ipsa autem entitas singularis non est nata movere immediate aliquam potentiam cognitivam nisi intellectum et quod nostrum nunc non moveat est propter connexionem ejus ad phantasiam. *Op. ox.* III, dist. 14, q. 3, n. 9.

[2] *Super universalia,* q. 4, n. 2.

[3] *Theorem.*, X, n. 6, éd. cit., fol. 279.

[4] Quod arguit loquens : singulare agit, sed non in quantum singulare ; natura enim est ratio agendi et sicut, in actione reali, productum non assimilatur producenti secundum singularitatem producentis sed secundum naturam quae fuit ratio producendi, ita et in gignitione ista species est similitudo naturae, non singularitatis, quae non fuit ratio gignendi, licet

donc si grand entre cette théorie et celle de Duns Scot ? Mais admettons que la formule *universale primo intelligimus* contredise la conception de Scot, elle contredit plus manifestement encore celle de Guillaume d'Occam lequel n'a jamais cessé d'affirmer que l'intellect trouve dans l'individu son objet. Le commentaire dont cette formule est suivie est aussi peu occamiste que possible, puisqu'il a pour but de réfuter une doctrine voisine du nominalisme. Et voilà un premier théorème dont on ne saurait dire qu'il reproduit, qu'il prolonge les théories de Guillaume d'Occam. Il y en a d'autres, par exemple le quatrième. L'auteur commence par en donner l'énoncé : *cuilibet universali correspondet in re aliquis gradus entitatis in quo conveniunt contenta sub ipso universali*. Il montre comment ce théorème résulte des deux précédents. Puis il ajoute à titre de confirmation : les universaux ne sont pas des fictions de l'intellect, car, si telle était leur nature, ils ne seraient pas des attributs essentiels des choses, ils ne pourraient pas constituer les éléments de la définition, la métaphysique, bien plus toutes les sciences seraient absorbées par la logique puisque cette dernière a l'universel pour objet. D'où il conclut : *ita secundum ordinem universalium est ordo graduum entitatis in individuo* [1]. Enoncé, preuve, conclusion, tout cela est à l'encontre de Guillaume d'Occam, car, s'il est une assertion que Guillaume combat de toutes ses forces, c'est bien celle qui prétend reconnaître des degrés d'être, des réalités distinctes à l'intérieur de l'individu, celle qui, pour expliquer la convenance que des choses diverses peuvent présenter, imagine une nature, un élément commun se réalisant en eux tous [2]. Con-

---

necessaria sit ad gignitionem... Prius natura ipsa erit ratio gignendi, igitur species ejus prius imprimetur et ita stat conclusio principalis contra loquentem. *Theor.*, III, n. 3, éd. cit., fol. 266. Ajoutons que dans ce même théorème (n. 4, fol. 267) on lit ce qui suit : Natura, quæ cognoscibilior est, potest in ipso agere et intellectum possibilem immutare ; non autem hoc potest singulare quod est minus cognoscibile. De telles expressions ne sont pas occamistes. En outre elles témoignent que pour l'auteur des *Theoremata* l'universel qui est connu en premier lieu s'identifie avec la nature.

[1] Ed. cit., fol. 269.

[2] I *Sent.*, dist. II, q. 6, EE. Non debet concedi quod Socrates et Plato in aliquo conveniunt nec in aliquibus sed quod conveniunt aliquibus quia seipsis. Cf. *ibid.*, MM, OO. Citons encore ce passage. Non est semper similis ordo in rebus et in conceptibus correspondentibus. I *Sent.*, Prolog., q. 2, HH.

sidérons encore le neuvième théorème. On y relève entre autres les assertions suivantes : *Nullum conceptum unum in quid de ceteris omnibus predicatur, conceptui generis et differentiae nihil commune nec unus includit alium*, suivies d'une même preuve ; si on nie ces propositions, toute définition devient une chinoiserie puisqu'on y répète la même notion à l'infini [1], autant de choses encore que Guillaume d'Occam rejette et réfute dans son *Commentaire des Sentences* [2], ainsi que Maurice du Port n'avait pas manqué d'en faire la remarque [3]. Dans ce même théorème, dégageant la conséquence des deux assertions précédentes, l'auteur conclut qu'il n'y a pas « de concept commun à l'être créé et incréé [4]. Guillaume d'Occam soutient tout le contraire [5]. Enfin, car il faut se borner, le théorème 19 expose une théorie de la causalité que Guillaume n'aurait pas prise à son compte : la cause est plus parfaite que l'effet, la cause de la cause est la cause du causé, l'opposition que l'on constate entre les effets se retrouve entre les causes [6]. Dans la doctrine occamiste, la cause de la cause n'est pas plus la cause du causé que le père du père n'est le père du fils de ce dernier ; il n'y a pas de vraie cause en dehors de la cause immédiate [7]. D'autre part des effets contraires peuvent provenir d'une même cause et des causes différentes peuvent produire les mêmes effets [8].

Inutile de poursuivre un parallèle qui deviendrait fastidieux. Mieux vaut dégager les conclusions : 1° Nous ignorons encore si les *Theoremata* sont ou ne sont pas de Duns Scot. Souhaitons que quelque chercheur reprenne à nouveau le problème avec le seul souci de la vérité historique, souci auquel aucun autre ne devrait jamais se mêler ; 2° Les *Theoremata* semblent bien contredire l'*Opus oxoniense* et les *Reportata*. S'il était prouvé qu'ils sont de Duns Scot, ils nous renseigneraient sur l'évolution de sa pensée ; on ne pourrait pas en faire état dans la re-

---

[1] *Theor.*, IV, n. 1, 2, éd. cit., fol. 275.

[2] I, dist. VIII, q. 4, E, L ; III, q. 9, 1, AA.

[3] Ed. cit., fol. 277.

[4] *Loc. cit.*, n. 4, fol. 275.

[5] I *Sent.*, dist. II, q. 9 D. Non obstante distinctione creaturae a Deo, Deo et creaturæ est aliquid commune univocum. Cf. Prolog., q. II, U.

[6] *Theor.*, XIX, c. 7, 11, 22, éd. cit., fol. 306, 307.

[7] I *Sent.*, dist. XLV, q. 1 E.

[8] I *Sent.*, Prolog., q. 2, O *in fine* ; II, q. 16, 16 x ; III, q. 8, O.

constitution de la doctrine ; 3° Les *Theoremata* contiennent des propositions qui contredisent des thèses essentielles de Guillaume d'Occam. D'un autre côté, la rédaction de certains théorèmes, par exemple des théorèmes 3 et 9, semble dénoter un auteur à qui la position prise par les occamistes n'était pas connue. Dans le troisième théorème, il est fait mention d'une doctrine d'après laquelle la connaissance débute par le singulier. Le Père Longpré [1], se rangeant, pour une fois, à l'avis de Maurice du Port [2], identifie cette doctrine avec celle de Guillaume d'Occam. Les textes ne confirment pas ce jugement. La doctrine que le théorème combat admet l'existence de la species : *...negat loquens asserens primo concipi singulare a quo species intelligibilis primo genita est* [3]. Or pour Guillaume d'Occam, la *species* n'existe pas [4]. Dans le neuvième théorème, pour établir la proposition 2 et le premier corollaire de la proposition 4, l'auteur fait état d'une même raison, *in omni conceptu alio esset nugatio, alias nugatio in definitione*. Il n'ignore pas qu'on en a discuté la valeur : *respondet protervus* [5] mais, autant que la concision extrême du texte permet d'en juger, l'objection qu'il prévoit ne s'identifie pas avec la critique présentée par Guillaume d'Occam dans son *Commentaire des Sentences* [6]. Les *Theoremata* semblent donc l'œuvre d'un penseur qui ignorait l'occamisme ; ils ne sont pas postérieurs au *Venerabilis Inceptor*, ils lui sont vraisemblablement antérieurs. Si maintenant nous nous souvenons qu'ils renferment quelques thèses s'apparentant à l'occamisme, si nous observons encore qu'ils font allusion à une philosophie du singulier, si enfin nous n'oublions pas que Guillaume de Ware contestait le caractère démonstratif des preuves de l'unité de Dieu, nous sommes conduits à une conclusion qui, pour vague qu'elle paraisse, n'en a pas moins son prix : Guillaume d'Occam n'est pas un isolé dans la philosophie médiévale ; il se rattache à un courant de pensée dont, comme le remarquait Duhem, il serait du plus haut intérêt d'identifier les représentants et de retrouver les produits [7].

---

[1] *Loc. cit.*, p. 471, n. 1.
[2] Ed. cit., fol. 268.
[3] *Theor.*, III, n. 1, éd. cit., fol. 266.
[4] II *Sent.*, q. 14 et 15, O, P, Q, R, NN, OO, PP.
[5] Ed. cit., fol. 275.
[6] I *Sent.*, dist. VIII, q. 4, L ; III, q. 9, AA.
[7] Jusqu'ici les historiens n'ont eu le choix qu'entre deux hypothèses

C'est à la même conclusion que va nous amener la théorie du mouvement. Les doctrines élaborées par les philosophes arabes et les penseurs chrétiens différaient en beaucoup de leurs parties. Mais toutes partaient d'un même principe : le mouvement suppose un centre fixe constitué par un *corps actuellement existant* à partir ou autour duquel le premier corps se meut. Toutes aboutissaient à une même conclusion. Un déplacement d'ensemble de l'univers est une impossibilité logique. Si le monde formait un seul corps homogène, une même masse continue, Dieu même ne saurait lui imprimer un mouvement quelconque rotatoire ou rectiligne. Cette théorie avait paru suspecte. D'aucuns, tel Guillaume d'Auvergne [1], lui reprochaient, selon une formule qu'avait employée P. Lombard [2], de tracer des limites à la puissance divine. A mesure que se développa ce que Duhem a appelé la crue de l'Aristotélisme, la résistance se fit aussi plus vive. En l'année 1277 l'évêque de Paris, Et. Tempier, condamnait les propositions suivantes : *Deus non posset movere coelum motu recto* [3]. Sous l'influence de cette condamnation les penseurs allaient élaborer des théories nouvelles du mouvement. Ces théories se réduisent à trois principales représentées par les noms de Duns Scot, de Grégoire de Rimini et de Guillaume d'Occam. La première affirmait la réalité du mouvement ; les deux autres la niaient. La seconde rejetait un principe que les autres proclamaient. Ce principe, énoncé par Duns Scot en termes assez énigmatiques, se précisait dans les œuvres de Jean de Bassoles et de Jean le Chanoine. Guillaume d'Occam le formulait avec la plus grande netteté : il n'est pas nécessaire que le centre fixe requis par le mouvement soit réel, il suffit qu'il soit imaginé. Dire qu'un corps se meut c'est affirmer que, si un autre corps existe, le premier occupera par rapport à ce deuxième corps des positions successives différentes ; rien de plus [4]. A considérer

---

sur le sens et la portée de l'occamisme. Guillaume d'Occam prolonge Duns Scot ; il réagit contre sa philosophie. L'auteur de ces lignes pense qu'il en est une troisième et que cette troisième est plus probable que les autres. Guillaume d'Occam et sa doctrine sont le terme d'un mouvement d'idées qui a été, non pas déclanché, mais accéléré par la condamnation de 1277.

[1] Cf. P. Duhem, *Etudes sur Léonard de Vinci*, 2e série, pp. 408 et ss.

[2] *Ibid.*, p. 369.

[3] Mandonnet, *Siger de Brabant*, p 181, n. 66.

[4] *Quodlib.*, éd. 1488, n. s., VII, q. 6. Nous donnons l'énoncé du principe d'après G. d'Occam. Duns Scot l'énonce de façon différente parce qu'il admet la réalité du mouvement que Guillaume nie.

les choses de ce point de vue, la théorie de Guillaume d'Occam se présente comme une synthèse des deux autres. En serait-elle donc sortie par voie de filiation historique ? Duhem semble l'avoir pensé. D'après lui Guillaume d'Occam n'aurait pas seulement subi l'influence de Duns Scot et de ses disciples immédiats Antoine André, Jean de Bassoles, il aurait connu également les œuvres de Jean Marbres et de Grégoire de Rimini [1]. Cette hypothèse ne semble pas fondée. Pour la soutenir Duhem a fait état d'un passage des *Summulae in libros physicorum* qui lui paraît viser la conception de Grégoire de Rimini et comme Grégoire a fini de commenter les Sentences en 1344 il a dû supposer que les *Summulae* furent composées après cette date [2]. Or l'ouvrage de Guillaume a dû précéder son *Commentaire des Sentences*. D'autre part, dans ses *Quodlibets* qui sont antérieurs à 1324, Guillaume donnait déjà un exposé extrêmement précis de sa pensée [3]. Il n'est donc pas redevable à Grégoire de Rimini. Il n'a pas davantage utilisé les travaux de Jean Marbres. Celui-ci écrit, on l'a vu ci-dessus, ses *Questions sur la physique d'Aristote* entre les années 1329 et 1342. A cette époque Guillaume était depuis longtemps en possession de sa doctrine. Il l'avait exposée dans ses *Quodlibets*. Il l'avait déjà élaborée au temps où il commentait le maître des Sentences, c'est-à-dire dans les années 1319 et 1320, ainsi que le prouve la neuvième question du deuxième livre et plus spécialement ce passage : *Si Deus faceret unum corpus sine omni loco adhuc posset illud movere et tunc nihil quiesceret nec esset ibi ubi* [4]. Il la possédait enfin quand il rédigeait ses *Summulae in libros physicorum* et même son *Expositio* sur la physique d'Aristote [5], deux ouvrages qui ont dû précéder le *Commentaire des Sentences*. Ainsi Guillaume a pu subir l'influence de Duns Scot, celle d'Antoine André et de Jean de Bassoles, il n'a rien emprunté ni à Jean Marbres ni à Grégoire de Rimini et comme sa théorie diffère très profondément de celle

[1] *Le Mouvement absolu et le mouvement relatif*, Montligeon, 1907, pp. 76 et 237.

[2] *Ibid.*, p. 237.

[3] *Quodlib.*, éd. cit., VII, q. 6.

[4] I *Sent.*, dist. XXX, q. 2, C.

[5] Berlin, codices électorales, ms. 974, fol. 151 et ss. Citons entre autres le passage suivant : « Posset salvari corpus rotundum moveri per hoc quod, si esset corpus quiescens circumdans, continue partes coeli approximarentur diversis partibus illius corporis quiescentis. Fol. 151[d].

de Duns Scot on n'a le choix qu'entre deux hypothèses : ou bien Guillaume d'Occam a construit sa théorie presque de toutes pièces, alors qu'il n'avait peut-être même pas atteint la trentaine, et il fut un esprit de précocité et de qualité rares ; ou bien, entre les années 1304 et 1317, il s'est produit tout un mouvement de pensée dont la théorie de Guillaume représente le terme. Maintenant si nous voulons, non pas identifier ce courant, mais découvrir un des traits qui ont dû le caractériser, supposons que Guillaume ait connu non seulement la théorie scotiste mais encore celle que Grégoire de Rimini devait plus tard adopter [1]. Pourquoi le *Venerabilis Inceptor* ne s'est-il rallié ni à l'une ni à l'autre ? Dire qu'il a rejeté celle de Duns Scot à cause de son nominalisme, ce ne serait pas aller au cœur du problème. Car il resterait à se demander si ce ne serait pas au contraire la nécessité de se faire une conception du mouvement capable de s'harmoniser avec les exigences de la condamnation de 1277 qui lui aurait fait adopter l'attitude nominaliste ; il resterait encore à se demander pourquoi il ne s'est pas contenté de la théorie que Grégoire de Rimini devait faire sienne attendu que cette dernière niait, comme la sienne, la réalité du mouvement. La question vaut la peine qu'on l'examine car on touche ici à l'un des points essentiels de la doctrine de Guillaume d'Occam, à ce qui pourrait avoir été l'idée animatrice de toute sa philosophie. Duhem a écrit : la condamnation de 1277 traçait le programme dont Guillaume d'Occam allait se faire le défenseur. Il a voulu être, il a été l'avocat de la toute-puissance divine [2]. Telle est bien l'impression que l'on éprouve à la lecture de ses œuvres. Il n'est pas une de ses thèses, du moins de ses thèses fondamentales, qu'il ne prouve ou ne confirme en montrant qu'elle lui paraît exigée par ce dogme. Ayant choisi ce point de perspective, Guillaume ne pouvait manifestement pas retenir la théorie que Grégoire de Rimini devait faire sienne. Cette doctrine faisait résulter le mouvement de l'association de deux réalités, le mobile et le lieu qu'il perd ou qu'il occupe. Selon la remarque de Duhem, elle niait aussi catégoriquement que l'eût fait Averroès

---

[1] Nous envisageons cette hypothèse parce qu'il est possible que la théorie de Grégoire de Rimini ait été émise par un auteur antérieur.

[2] *Opus cit.*, p. 368, 39, 76.

la possibilité des mouvements imaginés par Et. Tempier [1]. La théorie de Scot paraissait de prime abord devoir lui donner satisfaction. Scot avait écrit textuellement : lors même que l'univers ne contiendrait aucun corps, lors même qu'il serait formé d'une seule sphère homogène dans toute son étendue, l'univers pourrait encore tourner. Cette théorie reconnaissait donc la possibilité pour un corps unique de se mouvoir et d'être déplacé. Or Et. Tempier n'en demandait pas plus. Mais pour en arriver là Duns Scot avait cru devoir attribuer au mouvement une réalité distincte à la fois de celle du mobile, du lieu et de l'ubi. Il en avait fait une réalité essentiellement successive, « une forme purement absolue ». Et ceci ne pouvait manquer de soulever une objection. Dieu est tout-puissant, il peut faire tout ce qui peut être fait sans contradiction. Il peut donc créer à part n'importe quel absolu, c'est-à-dire toute chose qui n'est pas une partie intégrante d'une autre. Si l'on fait du mouvement « une forme absolue », on est contraint d'admettre que Dieu peut réaliser le mouvement sans un corps qui se meuve. En voulant défendre l'hypothèse impliquée dans la condamnation de 1277, en voulant la rendre intelligible, on lui donne l'aspect d'une absurdité. Telle est la raison qui conduisit Guillaume à refuser au mouvement toute réalité propre. Sa théorie du mouvement est la théorie d'un croyant. Une telle attitude, une soumission si complète à une décision de la Sorbonne chez celui qui devait se révolter contre l'autorité des Papes Jean XXII, Benoit XII et Clément VI semblerait peut-être un paradoxe. Une étude minutieuse montrerait que ce paradoxe n'existe pas. Ce n'est pas le lieu d'en apporter la démonstration.

Les lignes qu'on vient de parcourir soulèvent plus de problèmes qu'elles n'en résolvent. Du moins suffisent-elles à montrer combien grande est encore notre ignorance du mouvement philosophique à la fin du XIII[e] et au début du XIV[e] siècles. Si elles pouvaient décider quelque chercheur à étudier la physionomie intellectuelle d'une époque où les esprits comme les peuples sont en effervescence, on ne regretterait pas de les avoir écrites.

L. Baudry.

[1] Gregorius de Rimini, *Lectura in secundum Sententiarum*, dist. I, q. 4, art. 2.

A propos de la théorie occamiste de la relation

La théorie de la relation tient une place importante dans la doctrine de Guillaume d'Occam. Toute erreur à son sujet risque d'en entraîner d'autres et par conséquent vaut qu'on la signale et qu'on la rectifie. Les lignes qui vont suivre ont pour but de corriger une interprétation dont on verra qu'elle n'est pas sans danger.

Si l'on en croit le Père Doncœur [1], Guillaume d'Occam aurait commencé par professer une théorie réaliste de la relation, il aurait d'abord admis que les rapports sont des choses distinctes des absolus c'est-à-dire des termes qu'ils unissent, que par exemple la similitude est une réalité venant s'ajouter aux objets qui se ressemblent. Cette opinion a été reprise par M. Vigneaux [2]. Tous les deux s'autorisent d'un passage de la *Summa totius logicae*, passage ainsi conçu. *Alii autem ponunt quod relatio sit quedam res... et de illa opinione sunt multi theologi, quam aliquando credidi esse opinionem Aristotelis ; sed nunc mihi videtur quod opinio contraria sequitur ex principiis suis* [3]. D'où le Père Doncœur conclut : Guillaume d'Occam « vient de découvrir qu'Aristote n'enseigne pas la distinction réelle, il émet en cet endroit une opinion de fraîche date [4] ». Que penser de cette interprétation ?

Elle se comprend sous la plume du Père Doncœur parce que le Père Doncœur tient la Somme de logique pour une œuvre de jeunesse. Mais si la Somme est au contraire une œuvre de maturité et si, dans les ouvrages qui l'ont précédée, Guillaume soutient qu'Aristote n'a pas établi une distinction réelle entre la substance

---

[1] *Revue néoscolastique*, 1921, p. 6, en note, et p. 21, n. 1.
[2] *Dictionnaire de Théologie catholique*, Article nominalisme, col. 747.
[3] *Summa totius logicae*, I[a] pars, c. XLIX, édit. Oxford, 1665, p. 97.
[4] *Loc. cit.*

et la relation, il n'y a manifestement plus lieu de la maintenir ni de maintenir la conclusion qu'on en infère. Or telle est bien la réalité. La Somme de logique est le dernier en date des écrits philosophiques de Guillaume d'Occam : l'auteur y mentionne les *Quodlibets*, le *Commentaire des Sentences*, l'*Expositio Aurea*, les *Commentaires sur la physique d'Aristote*. D'autre part, dans tous ces ouvrages, Guillaume expose toujours une même théorie de la relation et dans tous il présente cette théorie comme exprimant la pensée d'Aristote. Cela est manifeste en ce qui concerne les *Quodlibets* où Guillaume consacre cinq questions à montrer que d'après l'enseignement du Stagirite la relation n'est, sous aucune des formes qu'elle peut prendre, une réalité distincte des absolus [1]. Cela est vrai du *Commentaire des Sentences* où après s'être posé la question suivante : *Quia tenetur a multis quod philosophus posuerit tales respectus esse res alias ab absolutis quero utrum de intentione philosophi fuit ponere quemcumque respectum a parte rei distinctum ab omnibus absolutis et ab omni absoluto* [2], Guillaume formule ainsi sa réponse : *Sed mihi videtur quod non est intentio philosophi nec commentatoris sui ponere aliquam rem ymaginabilem praeter alia absoluta* [3]. C'est la même opinion que Guillaume soutient encore dans ses *Summulae in libros physicorum*. Au chapitre XXIV de la 3e partie, on lit... *sciendum quod secundum opinionem philosophi ad aliquid non est aliqua res adveniens realiter informative illi de quo nomen relativum verificatur* [4]. Et voici des textes plus significatifs encore. *L'Expositio aurea*, la preuve en sera faite dans un ouvrage en préparation, est le premier en date des écrits de Guillaume d'Occam, du moins

[1] *Quodlibet*, VI, quest. 16, 17, 18, 19, 21, dans l'édition de Paris, 1488 (n. s.).

[2] I *Sent.*, d. XXX, q. 3, A. Ce passage appelle une remarque. Quand Guillaume rejette une opinion communément admise, il le dit ; par exemple, dans ce même commentaire, *Lib.* I, d. II, q. VII, il déclare que tous ceux qu'il a lus « omnes quos vidi », s'accordent à placer dans les individus une nature universelle en quelque façon. Ici il dit simplement : « quia tenetur a *multis* », et par conséquent laisse entendre que, parmi ses contemporains, quelques-uns au moins professaient une théorie niant la réalité de la relation. Guillaume aurait donc eu, sur ce point, des devanciers, comme il en a eu, par exemple, pour ce qui regarde la théorie du concept. Il n'aurait pas été le rénovateur du nominalisme.

[3] *Ibid.*, C.

[4] Edit. Rome, 1637, p. 78.

de ceux qui nous sont parvenus. Or dans cet ouvrage Guillaume soutient, à propos de la relation, la théorie qu'il ne cessera plus de défendre et il la présente comme ayant été celle d'Aristote. Il écrit au livre des Prédicables : *Sicut ostendetur in libro predicamentorum et 5 metaphysice de intentione philosophi est ponere quod nulla res est preter res absolutas.* Et il est si convaincu que telle est bien la pensée d'Aristote qu'il tire de cette remarque argument pour prouver que le propre n'est pas une réalité distincte de l'être dont il est affirmé [1]. Au livre des Prédicaments Guillaume s'exprime en des termes plus catégoriques encore. *Quod autem hec sit intentio philosophi, scilicet quod quelibet res est vere res absoluta et quod relatio non est aliqua res existens subjective in patre et in illo qui est filius, distincta ab omni re absoluta et sic de aliis, ostendam per auctoritatem et rationem fundatam* in principiis *Aristotelis* [2]. Les mots soulignés ressemblent singulièrement à ceux dont Guillaume s'est servi dans la *Somme de logique*. L'attitude qu'il adoptait dans son premier ouvrage était donc celle-là même qu'il devait tenir dans le dernier de ses écrits. Dès lors le texte de la Somme n'a pas nécessairement le sens qu'on lui prête. A notre avis il signifie tout simplement que les objections et les textes allégués par ses adversaires ont à de certains moments ébranlé une conviction que Guillaume s'était depuis longtemps formée.

A quelle date les doutes auxquels la Somme de logique fait allusion se sont-ils produits ? Rien dans les écrits de Guillaume ne permet de le dire avec certitude. Partout il expose la même doctrine ; nulle part il ne laisse soupçonner qu'en l'admettant il se sépare d'Aristote. Néanmoins il est deux hypothèses que l'on peut exclure. En premier lieu les doutes dont parle Guillaume ne doivent pas remonter à sa prime jeunesse : comme le note, à juste titre, le Père Doncœur, l'opposition des mots *nunc* et *aliquando* (Guillaume ne dit pas *olim*) semble bien indiquer que l'auteur vise des faits relativement récents. Ces doutes n'ont pas dû non plus être provoqués par la citation du philosophe devant l'inquisition pontificale : la théorie de la relation ne figure pas au nombre des articles incriminés. On pourrait tout d'abord supposer que ces doutes se sont éveillés cependant que Guillaume com-

---

[1] *Expositio aurea...*, *lib. predicab.*, *c. de proprio*, édit. 1495, fol. 27 v.
[2] *Ibid.*, *lib. predicam. c. ad liquid*, éd. cit., fol. 63 v.

mentait le maître des Sentences. En effet après avoir exposé l'opinion de ceux qui prétendent que, toute autorité scripturaire et philosophique mise à part, on peut prouver la réalité de la relation et résumé leurs arguments, Guillaume écrit : *Quamvis istae rationes videntur difficiles et apparentes ad probendum rationem esse aliam rem ab absolutis, tamen videtur mihi quod ad partem oppositam sunt rationes difficiliores et evidentiores*, expressions qui semblent marquer une certaine hésitation [1]. Mais plus loin Guillaume déclare que ces raisons sont *in nullo penitus efficaces* [2] ; et plus loin encore il ajoute : *Dicerent ergo tales volentes inniti naturali rationi... nisi deciperentur per aliqua sophismata vel adhererent aliquibus propositionibus non propter rationem veram et efficacem... quod in re nihil est ymaginabile nisi absolutum vel absoluta... Rationes in oppositum reputarentur valde faciles ad solvendum* [3]. Ainsi les raisons que Guillaume mentionnait ne sont que de purs sophismes, et faciles à réfuter. C'est donc une opinion ferme qu'il expose dans son *Commentaire.* Peut-être pourrait-on supposer que les doutes de Guillaume se sont produits au moment où il rédigeait ses *quodlibets.* Cette hypothèse expliquerait qu'il ait consacré douze questions au problème de la relation. En outre dans les *Quodlibets* comme dans le *Commentaire des Sentences*, Guillaume soulève cette objection : si la relation n'est pas une réalité distincte, une même chose peut rentrer dans des prédicaments différents, ce qui est contraire aux principes d'Aristote puisque d'après Aristote la proposition négative dans laquelle on nie un prédicament d'un autre est une proposition immédiate, évidente. Les réponses qu'il apporte en ces deux endroits semblent présenter des différences. De plus dans les *Quodlibet* avant d'interpréter le texte qui sert de base à l'objection, Guillaume écrit : *Si talis auctoritas inveniatur in philosophia* [4]. Cette réserve ne figure pas dans le *Commentaire des Sentences.* Est-il interdit de voir dans ces divergences l'indice de quelque embarras ?

Quoi qu'il en soit de la valeur de cette hypothèse une chose est indubitable. Sitôt qu'il a commencé d'écrire, Guillaume a sou-

---

[1] I *Sent.*, d. XXX, q. 1 D.
[2] *Ibid.*, P.
[3] *Ibid.*, Q.
[4] *Ibid.*, q. 3, x ; *Quod.*, VI, q. 17.

tenu que la relation n'est pas une réalité distincte. On ne saurait donc souscrire au jugement du Père Doncœur et de M. Vigneaux, savoir que Guillaume « a cru d'abord que le Philosophe tenait la réalité propre de la relation [1] ». Les textes de l'*Expositio Aurea* semblent, à cet égard, suffisamment significatifs.

On n'a pas apporté ces remarques pour le simple plaisir de fixer un point d'érudition. La satisfaction serait assez vaine. On s'est arrêté à ce problème parce qu'il en vaut la peine. Les historiens de la philosophie médiévale sont aujourd'hui en présence de deux interprétations de l'Occamisme et de ses origines. Les uns, reprenant les vues de P. Hauréau [2], font de l'occamisme une réaction contre la doctrine de Duns Scot. Les autres, à la suite de Rousselot et de R. Morin [3], voient dans Guillaume d'Occam un disciple de Duns Scot qui pousse le maître contre lui-même, qui va jusqu'au bout de ses principes, qui tout en le combattant développe et élargit sa doctrine, en dégage des conclusions que les fausses timidités du Docteur Subtil l'empêchaient d'apercevoir et d'avouer. On ne peut évidemment pas trancher en quelques lignes un problème d'une telle envergure. Toutefois si l'on remarque que la théorie de la relation est grosse de conséquences dans une philosophie scolastique, du moment qu'il est établi que sur ce point Guillaume a adopté dès le début une attitude toute contraire à celle de Duns Scot, n'est-ce pas déjà une raison de révoquer en doute la filiation que l'on a voulu établir entre le Scotisme et l'Occamisme ?

En tous cas ces quelques lignes suffisent à montrer combien la chronologie est importante dans l'histoire des doctrines et comment elle peut, lors même qu'on s'y attend le moins, entrer en ligne de compte quand il s'agit d'interpréter un texte.

L. Baudry.

---

[1] Vigneaux, *loc. cit.*

[2] *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1880, t. II, pp. 356-430.

[3] *Dictionnaire de théologie et de philosophie scolastique*, t. II, pp. 398, 402, 403.

Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot

Malgré l'intérêt croissant dont elle est l'objet dans les milieux philosophiques, la pensée de Duns Scot présente encore des points obscurs ; il nous semble en particulier que jusqu'à présent la théorie de l'*intention* n'a pas été élucidée comme elle le mérite. On ne peut nier pourtant qu'elle n'occupe une place dominante dans la synthèse doctrinale du Docteur Subtil. Ajoutons que l'effort récent de la critique a su délimiter dans l'œuvre du Bienheureux Duns Scot un certain nombre d'écrits philosophiques dont l'authenticité ne peut être mise en doute et qui fournissent un matériel sûr pour des monographies du genre de celle que nous entreprenons ici [1].

[1] La non-authenticité de toute une série d'œuvres du Docteur Subtil a été signalée par beaucoup de savants dans ces dernières trente années. Ainsi la non-authenticité de *Grammatica speculativa* : Grabmann, 1922, *Comment. in 8 l. Physicorum* : Aug. Daniels, O. S. B., 1909, *Meteorologicorum* : P. Duhem, 1910, *De rerum principio* : Longpré, 1923, *Theoremata :* Longpré, 1924, *Quaestiones miscellaneae :* N. Paulus, 1901, *In XII l. Metaphys. expositio* : Longpré, 1922, *Conclusiones metaphys.* : Fidelis de Fanna O. F. M., 1901. — Cf. : S. Simonis O. F. M., *De vita et operibus B. Joannis Duns Scoti iuxta Litteraturam ultimi decennii*, dans *Antonianum*, année III, n° 4, octobre 1928, 11. — Une lettre privée du R. P. Longpré datée de février 1930 met aussi en doute l'authenticité des *Quaestiones de anima* qu'il considère comme une compilation d'Antoine Andrea disciple de Scot avec *Quaestiones in Prior. et Post. Analyticorum* ; parmi les traités de logique il considère aussi comme douteuses les *Quaest. in Elenchos.* — Nous basant sur ces données nous pouvons aussi établir la chronologie approximative des œuvres authentiques de Scot qui se succéderaient dans l'ordre suivant : *Quaestiones super metaph.*, *De primo principio*, *Super Universalia Porphyrii*, *Quaest. in libr. Praedicamentorum*, *Quaest. in libr. Perihermenias*, *Opus oxoniense*, *Reportata parisiensia*, *Quaestiones quodlibetales*, *Collationes.*

Il faut noter par ailleurs que le thème de l'*intention* sous des formes diverses a retrouvé depuis quelques années une évidente actualité : plus particulièrement à la suite de Brentano [1] qui remit en usage le mot même d'*intention* en signalant son origine scolastique, l'école phénoménologique s'est attachée avec Husserl à définir une intentionalité qui ne ressemble que d'assez loin à celle que décrivent les philosophes du Moyen Age. Il suffit de parcourir les traités consacrés par les scolastiques aux universaux, aux relations ou au problème de la connaissance pour se rendre compte de l'importance que présente pour eux le concept d'*intention*, pris bien entendu dans un sens qui dépasse singulièrement l'usage courant du terme. Chez Jean Duns Scot le rôle de l'*intention* est particulièrement complexe. Le Docteur Subtil, toujours soucieux d'une analyse formelle et d'une exactitude qui ne va pas sans quelque obscurité, veut exploiter à fond chaque terme philosophique, au risque de multiplier à l'excès les significations dérivées pour les faire correspondre à l'enchevêtrement de ses investigations philosophiques. Assurément les Scotistes anciens ne sont pas plus clairs que leur maître : on peut penser pourtant qu'ils possédaient de sa doctrine une intelligence plus sûre que la nôtre ; aussi bien n'hésiterons-nous pas, pour débrouiller le chaos de l'intentionalité, à utiliser largement leurs commentaires tout en les subordonnant comme il se doit aux œuvres mêmes de Scot [2].

---

[1] Cf. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, 1925, t. I, pp. 185 et autres.

[2] Nous faisons usage de l'édition des œuvres de Scot, nommée « Edition Wadding » (*Johannis Duns Scoti Opera omnia*, Lugduni, 1639) qui comprend 12 tomes contenant les œuvres suivantes attribuées à Scot, avec les commentaires de différents scotistes postérieurs : t. I : *Grammatica speculativa* et les œuvres logiques ; t. II : *Commentarios in 8 libros Physicorum Aristotelis* et *Quaestiones super libros Aristotelis de anima* ; t. III : *Meteorologicorum libri IV*, *De rerum principio*, *De primo rerum omnium principio*, *Theoremata*, *Collationes*, *De cognitione Dei*, *Quaestiones miscellaneae* ; t. IV : *In XII libr. Metaphys. Aristotelis expositio*, *Conclusiones metaphysicae*, *Quaestiones in Metaphys. Arist.* ; t. V-X : *Quaestiones in IV libros Sententiarum P. Lombardi (Opus oxoniense)* ; t. XI : *Reportata parisiensia* ; t. XII : *Quaestiones quodlibetales*. — Une bibliographie détaillée du scotisme nous est donnée par C. R. S. Harris, *Duns Scotus*, Oxford, 1927, t. I, pp. 313-60. E. Longpré (*La philosophie du Bx. Duns Scot* dans *Etudes franciscaines*, 1922-24) souligne la nécessité de tenir compte des anciens Scotistes, surtout de Mastrius de Meldula. Les plus célèbres commentateurs du Docteur Subtil étaient parmi d'autres : François Lychetus,

Une remarque du Docteur Subtil définit l'intention au sens le plus général du terme comme la raison ou le mode d'être d'une chose, *ratio* ou *modus* [1] qui fait que cette chose tend vers un objet [2]. Cette signification est conforme, comme on le voit à l'étymologie même du mot « intention » [3]. Dans toute l'œuvre de Duns Scot, nous n'avons pas rencontré d'autre définition générale de l'intentionalité. Par contre un important passage des *Reportata parisiensia* nous fournit une énumération précise des diverses significations dérivées du mot *intentio*. Ce terme exprime d'abord un acte de la volonté, ensuite ce que Scot appelle une *ratio formalis in re*, troisièmement un concept, quatrièmement une *ratio tendendi in objectum* [4]. Sur le premier sens, qui est le sens strict du terme et qui correspond à l'usage courant [5], le philosophe ne nous apporte aucun aperçu original[6]. Le quatrième sens joue par contre un rôle important dans la théorie

---

Maurice HIBERNICUS, Antoine HIQUAEUS, Faber FAVENTINUS et Constantin SARNANUS qui écrivit le traité *De secundis intentionibus secundum doctrinam Scoti tractatio*, Venetiis, 1600.

[1] « Potest intelligi *ratio* ut *ratio* opponitur *rei* sive enti extra animam. — *Alio modo* potest intelligi *ratio* idem quod *modus* sive *circumstantia* rei, secundum Boetium. » Cf. : M. Fernandez GARCIA O. F. M., *Lexicon scholasticum philosophico-theologicum*, Ad claras Aquas, 1910, pp. 583-4. — Dans ce dictionnaire l'auteur n'emploie que des textes de SCOT, groupés par ordre alphabétique des termes et des sentences du Docteur Subtil Il faut tout de même tenir compte du fait que des passages provenant des écrits non-authentiques se trouvent parmi des textes dont l'authenticité est indubitable aujourd'hui.

[2] « ... ratio tendendi in obiectum... sufficit ad rationem intentionis. » *Opus Oxoniense*, livre II, dist. 3, question 1, n° 9.

[3] « ... intentio, sumitur ab hoc quod est *intendere* (et proprie intendere est in aliud tendere)... « Commentaire de Fr. LYCHETUS sur *Ox.*, II, 38, 1, 1. — « Dicitur... *intentio* ab *in* et *tendo*... » Commentaire de M. HIBERNICUS sur les *Quaestiones Doctoris Subtilis in quinque Universalia Porphyrii*, question III, n° 15. — Cf. Iraeneus BRASSAVOLA, *Quaestio de primis ac secundis intentionibus*, Venetiis, 1591, VII, p. 118.

[4] « ... nomen *intentio* aequivocum uno modo dicitur actus voluntatis ; secundo, ratio formalis in re, sicut intentio rei, a qua accipitur genus, differt ab intentione, a qua accipitur differentia ; tertio modo dicitur conceptus ; quarto ratio tendendi in objectum, sicut similitudo dicitur ratio tendendi in illud cujus est ; et isto modo dicitur lumen *intentio*, vel species lucis... » *Reportata parisiensia*, livre II, dist. 13, question 1, n° 4.

[5] « ... intentio dicitur voluntatis proprie. » *Rep.*, II, 38, I, 2.

[6] « ... est... intentio actus liberi arbitrii ratione voluntatis, et erit actus ejus, respectu ejus, quod vult... » *Ox.*, II, 38, I, fol. 235 v, col. b. Ms. Bibl. Nat. Paris fonds lat. 3061 ; le suivant Ms. 3062 contient les livres III et IV, et le Ms. 3061, les livres I et II de l'*Opus Oxoniense*.

de la connaissance. Pour ne pas étendre outre mesure les dimensions de cette étude, nous croyons plus utile néanmoins de nous en tenir aux intentions premières et secondes qui correspondent à la deuxième et à la troisième signification distinguées par Scot. C'est là en effet que le Docteur Subtil fait preuve d'une manière vraiment neuve de sa coutumière subtilité.

Citons d'abord un texte de la 23e distinction du premier livre de l'*Opus Oxoniense* qui contient de l'intention seconde cette précieuse définition : « Toute intention seconde est une *relatio rationis*, non pas n'importe laquelle, mais celle-là seulement qui se rapporte à l'objet de l'acte raisonnable, composant, divisant et confrontant [1]. » Pour être bien comprise, une telle formule exige sans doute quelques explications. Le *genus proximum* de cette définition, c'est la *relatio rationis*, expression dont la traduction la plus simple serait « relation de la raison ». Pourtant cette traduction ne nous dit pas grand chose, d'autant moins que, ainsi que nous le verrons plus loin, le terme *relatio rationis* a plusieurs sens. C'est pourquoi nous nous contentons pour le moment d'employer la formule *relatio rationis*, en nous bornant à mentionner qu'il s'agit en effet d'un certain rapport entre des objets dans le sens le plus large de ce terme, et en outre, d'un rapport qualifié par une détermination plus précise : *rationis*, de la raison. Le *relatio rationis* est un simple être de raison, *ens rationis* [2], puisque, comme son nom l'indique, c'est une *relatio rationis*, et non pas *realis*. Or l'être existe par mode intelligible (est un être de raison) à la seule condition que quelqu'un le pense, indépendamment du fait qu'il existe ou non en dehors de cette pensée. En réalité l'*ens rationis* chez Scot, n'est ni un être concret, réel, — ni une fiction ; car l'être réel, comme la fiction peut devenir un être de raison pourvu seulement qu'il soit conçu par la raison, — et quant à l'être de raison, sa nature reste la même, soit qu'on admette qu'il a encore une existence réelle hors de la pensée, ou bien qu'il se réduit à une fiction sans existence hors de l'esprit.

Si toute *relatio rationis* est un être de raison, par contre

---

[1] « ... omnis intentio secunda est relatio rationis, non quaecumque, sed pertinens ad extremum actus intellectus componentis et dividentis, vel saltem conferentis unum ad alterum. » *Ox.*, I, 23, fol. 93 v., col. a.

[2] Cf. GARCIA, *op. cit.*, à « Ens rationis ».

toute *relatio rationis* n'est pas une intention seconde[1]. En effet l'*intentio secunda* n'est que cette *relatio rationis*, qui se rapporte à l'objet de l'acte raisonnable, composant, divisant ou confrontant[2]. Pour comprendre cette *differentia specifica*, il convient de s'arrêter quelque peu aux actes raisonnables, composant, divisant et confrontant, qui pris ensemble forment l'une des trois activités de la raison humaine. On se rappelle que selon la doctrine très répandue au Moyen Age, la raison humaine a la faculté de produire trois actes : 1° l'acte de connaître les objets pris comme indivisibles (*indivisibilium intelligentia*), grâce auquel la raison forme des concepts simples ; 2° l'acte de composer et de diviser (*compositio et divisio*) ; 3° l'acte de passer d'un objet à un autre, du connu à l'inconnu (*discursus ab uno ad aliud*)[3]. Ces trois activités correspondent à peu près à la conception, au jugement, et au raisonnement. Le raisonnement occupe, non seulement dans le problème de l'intention, mais aussi en général, parmi les différents actes de la raison, une place en quelque sorte secondaire. Par contre les deux premiers actes constituent les deux « opérations » principales de notre raison. L'acte premier s'appelle aussi acte simple (*actus simplex*), l'acte second : composant, divisant ou simplement confrontant, qui nous intéresse plus particulièrement lorsqu'il s'agit d'élucider la définition des intentions secondes, s'appelle en général acte comparatif (*actus*

---

[1] « ... omnis intentio secunda est ens rationis, et non e contra. » HIBERNICUS, *op. cit.*, III, 18. Cf. SARNANUS, *op. cit.*, I, 2 ; Barthol. MASTRIUS DE MELDULA, *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*, Venetiis, 1678, VIII, III, 1, 116. — M. HEIDEGGER (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen, 1916, p. 96) interprète le Docteur Subtil de telle manière qu'il semblerait que tout être de raison est intention seconde. Cf. *Ox.*, IV, 43, 2, 10.

[2] « ... intentio secunda, de qua hic loquimur... dicit per relationem tunc extremum intellectus componentis, vel dividentis. » *Rep.*, I, 23, 1, 3 ; — voir : *Ox.*, I, 3, 7, fol. 47 v., col. a ; *ibid.* : I, 23, fol. 93 v., col. a ; J. DUNS SCOTUS, *Quaestiones Quodlibetales*, qu. VI, n° 18.

[3] « Sicut dicit Philosophus, *III, de Anima, text. com. 21, duplex* est *operatio intellectus* : — *Una* quae dicitur *indivisibilium intelligentia*, secundum quam dicitur intellectus formare conceptus simplices. — *Alia* est operatio intellectus secundum quam *componit* et *dividit*, et dicitur *compositio* vel *divisio*. — Istis duobus operationibus additur *tertia*, quae est *discurrere ab uno in aliud*, ut a notis ad ignota... Sicut secunda operatio intellectus, quae est *compositio* et *divisio*, supponit *primam*, quae est *indivisibilium intelligentia*, ita *tertia* operatio praesupponit secundam. » GARCIA, *op. cit.*, p. 356.

comparativus)[1]. Chez les commentateurs du Docteur Subtil, nous rencontrons des distinctions semblables en actes de raison simples et comparatifs, mais à côté de ceux-ci on trouve encore chez eux l'acte réfléchi, par lequel nous pouvons connaître des actes antérieurs de notre raison (ainsi que leurs objets). En outre Constantin Sarnanus distingue dans chaque acte ses deux aspects pour ainsi dire : le côté actif (ce par quoi nous connaissons) et le côté passif (le produit de notre connaissance)[2]. De toute façon, dans l'acte composant, divisant et confrontant (en général : dans l'acte comparatif), la raison humaine doit saisir au moins deux « objets », en les composant ensemble (acte composant), en les séparant l'un de l'autre (acte divisant) ou enfin en les confrontant l'un à l'autre ; dans tous ces cas nous faisons une comparaison d'une chose avec une autre, notre raison établit un rapport entre une chose et une autre.

Lorsque Scot dit que l'intention seconde est une *relatio rationis* (donc un être de raison) se rapportant (*pertinens*) à l'objet de l'acte comparatif (acte composant, divisant ou seulement confrontant), la difficulté de la formule réside dans l'interprétation du mot « pertinens ». On peut l'entendre de deux manières : 1° en ce sens que l'objet lui-même de l'acte comparatif est une *relatio rationis*, ou bien 2° en ce sens que la *relatio rationis* est un rapport entre la raison humaine et l'objet de cet acte (l'*extremum*, corrélatif de la raison dans l'acte comparatif). Le premier sens n'est pas sans importance, comme nous le verrons plus loin, pour le problème de l'intention seconde ; il ne

[1] « ... duplex est actus intellectus, scil. simplex, per quem aliquid simpliciter et absolute cognoscitur, non in ordine ad aliud. Alius est actus comparativus, per quem cognoscitur aliquid in ordine ad aliud, ut actus intellectus, quo ego cognosco hominem in ordine ad animal, vel ad aliquid aliud, et per talem actum causantur secundae intentiones. » Petrus Tataretus, *In Porphyrii Isagogen ac universos logicorum Aristotelis libros eruditissimae explanationes*, Venetiis, 1581, q. praeamb., 3.

[2] Sarnanus distingue l'acte simple, l'acte comparatif et l'acte réfléchi qui peuvent, chacun à leur tour être actif (ce que nous connaissons), ou passif (le produit de cette connaissance) ; de là, selon Sarnanus, les types suivants d'actes de raison : l'acte simple actif, l'acte simple passif, l'acte comparatif actif (qui produit les intentions secondes), l'acte comparatif passif (l'intention seconde), voir : Sarnanus, *op. cit.*, I. Brassavola affirme qu'il y a différentes sortes d'intentions secondes selon les différents actes qui les produisent : les intentions composées affirmatives, composées négatives, non-composées, qui sont le résultat des actes de raison composant, divisant et confrontant une chose à une autre (cf. : Brassavola, *op. cit.*, IV).

peut cependant être appliqué à la définition scotiste de l'intention seconde laquelle, par contre, cadre très bien avec la deuxième interprétation. En effet, quand on essaye de pénétrer le sens de cette définition, on est obligé de reconnaître qu'il s'agit ici d'un certain rapport entre la raison et l'objet (*extremum*) de son acte comparatif, et non pas d'une *relatio rationis* qui aurait lieu dans l'objet lui-même de cet acte.

Pour comprendre ce point, il est nécessaire de connaître les *différents sens du terme « relatio rationis »*. Ce terme exprime : 1° tantôt le rapport impliqué dans l'objet de l'acte rationnel comparatif, 2° tantôt le rapport entre la raison et l'objet de cet acte, et même, 3° le rapport entre la volonté et l'objet de son action [1]. Donc, d'après la définition du Docteur Subtil, l'intention seconde est une certaine *relatio rationis*, celle qui s'établit entre la raison et l'objet (*extremum*) de son acte comparatif : composant, divisant, confrontant. Cette définition n'exprime qu'une des interprétations posisbles de l'intention seconde ; du moins peut-on dire qu'ainsi entendue, elle appartient au domaine des actes comparatifs.

Reste l'acte simple, qui est le second des deux actes principaux de la raison humaine. Bien que dans les écrits de Scot nous ne trouvions pas de définition précise de l'intention première, ni de doctrine élaborée sur ce point, cependant, en nous basant sur l'ensemble des thèses de notre philosophe et de ses commentateurs, nous pouvons admettre ceci : de même que l'intention seconde résulte de l'acte rationnel comparatif, l'acte simple est cette activité de notre raison qui produit les intentions premières. En effet, par l'acte simple, nous connaissons tous les objets d'une manière absolue, non relative — c'est pourquoi l'intention première se définit chez Brassavola et Sarnanus comme objet soit simplement connaissable, soit actuellement connu [2]. Par analogie avec l'intention seconde, on pourrait

---

[1] Voir : M. F. Garcia, *op. cit.*, à « Ens rationis » et « Relatio rationis ».

[2] « Intentio (scil. prima) large est quaelibet res cognita, vel cognoscibilis, vel quae aliquando fuit sic. Hocque modo multi loquuntur de intentione. Intentio autem stricte non est, nisi res actu terminans tendentiam intellectus. « Brassavola, *op. cit.*, I, p. 23 ; Hibern., *op. cit.*, III, 16 ; Sarnanus, *op. cit.*, I, 1 ; P. Tataretus, *Lucidissima Commentaria sive (ut vocant) reportata in IV libros sententiarum*..., Venetiis, 1607, I, XXIII, 1 ; Mastrius de Meldula, *op. cit.*, pp. 164, 121. Les exemples d'intentions

d'ailleurs dire que l'intention première est aussi une *relatio rationis* (donc un être de raison [1]) en tant qu'elle implique une relation de la raison avec l'objet de son acte simple, par opposition à l'intention seconde où le rapport s'établit entre la raison et l'objet de son acte comparatif.

Laissons de côté, provisoirement, ces problèmes de définition pour nous attacher aux textes de Scot qui nous fournissent de précieuses explications sur les principaux aspects de l'intentionalité [2]. Nous avons dit déjà qu'outre l'intention conçue comme acte de volonté et comme intention cognitive, le Docteur Subtil signale encore deux sens du mot : *ratio formalis in re*, et *conceptus*. *Ratio formalis in re* signifie ce par quoi (grâce à quoi, *quo*) une chose est formellement (dans son essence) telle et non pas autre. Ainsi, la *ratio formalis* d'une chose chaude est ce par quoi cette chose est chaude [3]. Il s'agit ici, au fond, de la forme aristotélicienne, c'est-à-dire de la cause formelle ou de l'essence. L'intention (en tant que *ratio formalis in re*) est donc la forme de certaines choses (leur essence), mais, d'autre part, elle peut être considérée aussi comme concept. Nous avons de fortes raisons de penser que lorsque le Docteur Subtil parle de l'intention en tant que *ratio formalis* et en tant que *conceptus*, il songe bien aux intentions premières et aux intentions secondes ; les exemples qu'il allègue ici et là confirment parfaitement ce point de vue. Ainsi les termes de *genus* et de *differentia* qui servent souvent d'illustration aux intentions secondes, sont également cités dans le texte même dont nous avons extrait le tableau des quatre significations dérivées : *intentio rei a qua accipitur genus*, —

---

premières sont les suivants : l'homme connu, la substance connue, la chimère connue, la raison et la connaissance connues, les deux opinions connues, et même l'intention seconde connue, etc. SARNANUS, *op. cit.*, I, 2 : « ... secunda intentio (potest) ... cognosci ab intellectu et inquantum objectum cognitum (est) ... prima intentio ... » *Ibid.*, II, 5.

[1] « ... omnis prima intentio... est ens rationis... » SARNANUS, *op. cit.*, I, 2.

[2] Voir p. 207, note 4.

[3] « *Ratio formalis* alicujus potest intelligi *dupliciter : — Uno modo* quod sit *quo* aliquid est *formaliter tale* ; ut *calor* est *formalis ratio quo* aliquid est *calidum*, et *similitudo ratio formalis qua* aliquid est *simile*, et *albedo qua* aliquid est *album*. — *Alio modo* accipitur *ratio formalis* alicujus pro *causa proxima elicitiva* alicujus effectus, vel causa fundamenti proxima alicujus : sicut dicimus, quod *calor* est *formalis ratio calefaciendi*, et *albedo disgregandi* et *assimilandi.* » Voir : GARCIA, *op. cit.*, p. 584.

intentio rei a qua accipitur differentia [1]. Au lieu de *intentio rei*, nous pouvons mettre *ratio formalis in re*, et nous comprendrons alors que l'intention en tant que *ratio formalis* est l'essence même de l'intelligibilité d'une chose, par exemple en tant que genre, ou en tant que différence, donc ce par quoi (grâce à quoi) nous pouvons saisir une chose comme telle ou comme autre. Mais puisque nous savons que l'intention première et l'intention seconde sont toujours le produit d'un acte raisonnable, simple ou comparatif, il nous est permis de supposer que cette conception d'une chose comme telle ou telle, se fait par un acte de raison simple ou comparatif. De là nous concluons aisément que prise dans le sens *ratio formalis in re*, l'intention désigne la forme (forme veut dire ici essence) de l'objet de l'acte rationnel, et que cette forme est différente selon les différents actes. Ainsi les formes des objets des actes simples sont des intentions premières, et les formes des objets des actes comparatifs sont des intentions secondes. Dans l'objet de l'acte simple (intention première), cette forme est absolue, non relative ; quant à l'objet de l'acte comparatif il est toujours constitué par le fondement même de la relation établie entre un x et un y, c'est-à-dire par un x qui, à l'égard d'un y, est dans le rapport R, ce que nous exprimons ainsi : « R de y » (R'y) [2]. Par conséquent, l'intention seconde en tant que *ratio formalis in re*, est ce grâce à quoi, ou par quoi, l'objet de chaque acte comparatif réel est le fondement d'une relation. Donc, les intentions secondes, prises en ce sens, sont les formes des objets, des actes comparatifs comme fondements des relations, et les intentions premières sont les formes absolues, non relatives, propres aux objets de tout acte de raison simple, effectivement produit ou susceptible de l'être.

En lisant Scot on serait souvent tenté de penser que l'objet de l'acte de raison comparatif est simplement une relation (xRy), mais une étude plus approfondie des écrits de Scot conforme plutôt l'interprétation que nous venons de proposer, à savoir que l'objet de l'acte de raison comparatif est le fondement de la relation (R'y) [3]. On peut d'ailleurs concéder que notre philo-

---

[1] Voir p. 207, note 4.

[2] R'x nous lisons : R de x ; par ex. le père de x, le frère de x etc. — Cf. : R. Carnap, *Abriss der Logistik*, Wien, 1929, p. 33 — 4, 14 a.

[3] L'application du terme « *respectus* » au lieu de « *relatio* » est fort heureuse : « ... prima intentio, potest esse ens absolutum, formaliter

sophe ne se rendait peut-être pas tout à fait compte de la différence qui existe entre la relation R elle-même, qui relie x et y, et un certain x, qui est à l'égard de y dans le rapport R [1].

Les exemples d'intentions premières et secondes, que nous pouvons recueillir dans les écrits de Scot mettent mieux encore en lumière cet aspect de sa doctrine qui importe tout particulièrement à notre dessein. Ainsi, pour mieux comprendre la distinction entre l'intention première et l'intention seconde, rien de plus précieux que cet exemple donné par le philosophe lui-même et qui concerne le mot « personne ». Ce mot, dit-il, ne peut jamais désigner une intention seconde, mais seulement une intention première [2]. En effet, nous ne pouvons jamais dire raisonnablement d'un x qu'il est la personne d'un y car une « personne » ne désigne aucun fondement de relation, il ne peut en

---

loquendo, licet secunda intentio sit semper respectus. » Hibern., *op. cit.*, III, 18 ; voir : Sarnanus, *op. cit.*, I, 1 ; — « ... secundas intentiones non esse terminos mentales, sed secunda intentio est relatio, seu respectus rationis, causatus per actum comparativum nostri intellectus, comparantis unum in ordine ad aliud. » Tataretus, *Log.*, q. Praeamb., 3.

[1] « ... (nulla intellectio causabit intentiones [intellectiones ?], Logicas, vel relationes rationis, quia intellectus nullo actu conferre poterit objectum ad aliud) quae collatio causat relationem rationis, vel intentionem secundam in objecto. » *Ox.*, I, 3, 7, fol. 47 v., col. a (le texte mis entre parenthèses n'est pas l'opinion de Scot). Il semblerait que l'intention seconde c'est x R y ayant lieu dans l'objet de l'acte de raison lui-même. Confusion de R'y avec x R y.

[2] « ... Persona... non dicit relationem rationis, et praecipue non dicit relationem pertinentem ad actum intellectus comparantis. Quod autem non dicat aliquam relationem rationis videtur, quia tunc saltem necessario coexigeret correlativum ad quod referetur, quia impossibile est intendere relationem et non esse ad aliquem terminum et correlativum. Sicut omnis intentio secunda requirit correlativum, ut, species respicit genus pro suo correlativo, et particulare universale et sic de aliis ; patet de idea quae est relatio rationis nec potest intendi nisi respectu alterius, persona autem non dicitur alicuius persona vel saltem non dicit extremum intellectus conferentis. » *Ox.*, I, 23, fol. 93 v., col. a. — « ... (persona) non dicit aliquem conceptum secundae intentionis... » *Ox.*, I, 23, 6 ; — « ... *individuum* accipitur uno modo absolute, ut dicit indivisionem rei in se, et divisionem ejus ab omni alio ; et sic est primae intentionis. Alio modo accipitur ut est correlativum *individui*, primo modo in denotando ; et sic dicitur in respectu ad speciem, et est secundae intentionis, *persona* vero accipitur tantum primo modo. » *Rep.*, I, 25, 2, 15 ; — « ... nihil de ratione personae dicit intentionem secundam. » *Ox.*, I, 23, 4 ; — « ... persona nihil secundae intentionis includit... » *Rep.*, I, 23, 1, 8 ; — voir : *Ox.*, *ibid.*, nr. 3 ; Rep., *ibid.*, 4 ; « ... persona *non* (est) ... *nomen secundae intentionis sed primae...* » *Ox.*, I, 23, 5 (additio).

aucun sens être le nom d'une intention seconde. De cet exemple nous pouvons indirectement conclure que chaque nom d'intention seconde doit pouvoir remplacer R dans la fonction R'y (par exemple le terme « père » dans l'expression « le père de x ») et changer ainsi cette fonction en une locution raisonnable. Lorsqu'un nom ne remplit pas cette condition, on peut dire sans autre examen qu'il n'est pas le nom d'une intention seconde, car il ne désigne pas la forme d'un objet propre à l'acte de raison comparatif, en tant que fondement de relation. En feuilletant les œuvres de Scot, on trouve des passages où le Docteur Subtil énumère un certain nombre d'intentions premières. Ainsi on apprend qu'il faut grouper parmi les intentions premières, outre la personne, la chose (l'être) [1], — une chose existante *per se* [2], — ce qui est capable de rire (*risibile*) [3], — le sujet d'une propriété [4], etc., etc. D'après Sarnanus, on pourrait continuer sans fin l'énumération de tels exemples, cités d'ailleurs par Scot au hasard et sans ordre systématique. L'éminent Commentateur du Docteur Subtil établit très justement comme opinion scotiste la thèse, que chaque objet connu en tant que connu simplement devient une intention première. Aux exemples de Scot, il ajoute ceux-ci, qu'il choisit à dessein dans des domaines bien opposés : l'homme connu, la substance connue, la chimère connue, l'esprit et la connaissance connus, la proposition connue, même l'intention seconde connue, — tout cela selon Sarnanus, ce sont des intentions premières [5].

Si Duns Scot lui-même illustre rarement par des cas concrets sa théorie des intentions premières on trouve par contre dans son œuvre de nombreux exemples d'intentions secondes. En dépit de leur nombre et de leur désordre, nous les reproduirons tous,

---

[1] « ... res ... non videtur dicere secundam intentionem... » *Ox.*, I, 23, 3. « ... voluntas potest avertere intellectum a consideratione unius objecti ad considerandum aliud objectum omnino et primo diversum, cum quo non convenit nisi in intentione entis... » J. Duns Scotus, *Collationes*, collation II, n° 3.

[2] « ... individuum, unum numero, per se existens, in-communicabile, ... forte sunt primae intentionis. » J. Duns Scotus, *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis*, livre VII, question 13, n° 24. — Voir : *ibid.*, V, 4, 3 ; *Ox.*, I, 23, 3.

[3] « ... res aliqua primae intentionis, ut *risibile*... » *Univ.*, XXX, 2.

[4] « ... subjectum Proprii, ut est intentio, non est Species, sed res aliqua primae intentionis... » *Univ.*, XXX, 2.

[5] Voir p. 211, note 2.

en montrant qu'ils confirment parfaitement les thèses que nous venons d'établir, puisqu'ils peuvent tous servir de fondement à des relations : idée (idée de *y*) [1], — *praedicabile* (*praedicabile* à *y*) [2], — attribué (attribué à *y*) [3], synonyme (synonyme avec *y*) [4], — fondement (fondement de *y*) [5], — le plus universel, *universalissimum* (le plus universel à l'égard des *y*) [6], — le plus général, *generalissimum* (le plus général à l'égard des *y*) [7], — opposition (opposition contre *y*) [8], — négation (négation de *y*) [9], — un composé, *complexum* (composé de *y-s*) [10], — une

---

[1] Voir p. 214, note 2.

[2] « ... haec intentio *praedicabile.* » J. Duns Scotus, *In duos libros Perihermenias, operis secundi, quod appellant, Quaestiones octo*, quest. VI, n° 7.

[3] « ... *praedicari* cum sit intentio ... » *Univ.*, XIV, 4 ; — voir : *ibid.*, XIV, 6 ; — « ... res ut informatur... intentione (Praedicandi) ... » *In duos Periherm.*, VI, 7.

[4] « ... haec intentio *aequivoca*, ut sumitur pro aequivocatis, univoca est : et ita definiri potest, licet illa quibus inest haec intentio non sunt univoca, nec definibilia, sicut haec intentio *generalissimum*, est definibilis, et definitur a Porphyrio, licet substantia, vel aliud cui inest haec intentio, non definiatur. » J. Duns Scotus, *In librum Praedicamentorum quaestiones*, quest. V, n° 4.

[5] « ... proportio potest esse secundum fundamenta realia, sicut in numeris vel intentionalia, sicut in *praedicari et subjici :* prima potest esse sine intellectu, secunda non... » *Q. met.*, V, 4, 2 ; — « ... (aliqua) sunt accepta secundum fundamenta intentionalia... » *Q. met.*, V, 4, 2 ; « ... (divisiones differunt) secundum fundamenta diversa : quia prima sunt fundamenta realia, haec intentionalia. » *Q. met.*, V, 4, 3.

[6] « ... de istis quinque, *concretis, intentionibus secundis, privationibus, non entibus et potentiis*, posset responderi, quod licet haec possunt intelligi sub aliqua ratione intelligendi, et praedicari inter se, sub ratione alicujus Universalis, et statum esse ad aliquod universalissimum, quod inquantum attribuitur ei ista intentio, est diversum ab illis decem : tamen stat tantum esse decem generalissima rerum ; quia non quodilibet intelligibile, sed ens secundum se divitur in haec... et ita nullum istorum est ens secundum se, distinctum ab illis decem. » *Praedic.*, XI, 3 ; cf. : *Praedic.*, IV, 9. Nous reviendrons à ce passage plus loin en traitant des catégories.

[7] « Ipsa enim intentio, *generalissimum...* » *Univ.*, XI, 4 ; — voir : plus haut note 4.

[8] « ... oppositionis, et aliarum intentionum logicalium. » *Ox.*, IV, 43, 2, fol. 140 v., col. a.

[9] « ... negatio, quae consequitur ex natura rei, non est secunda intentio... » *Ox.*, I, 23, 5 (additio). « ... conceptus primae intentionis est ille, qui natus est fieri immediate a re sine opere, vel actu intellectus negotiantis : qualis est non tantum conceptus positivus, et realis, sed etiam negativus. » Johannes de Rada, *Controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum*, 22, II, p. 447 ; — « ... omnis ... conceptus est intentionis primae, qui natus est fieri immediate a re sine opere, vel actu intellectus (Voir note 10 page suivante.)

proposition (une proposition au sujet de y, une proposition énoncée ou pensée par y, etc.) [1], — prédicable de (*dici de*) et non prédicable de (*non dici de*) (prédicable de y, non prédicable de y) [2], — sujet et prédicat (sujet pour y, prédicat pour x) [3], — signe et signifié (signe de y, signifié par x), — cause et effet (cause de y, effet de x), — antérieur et postérieur (antérieur à y, postérieur à x) [4], — relatif et corrélatif (relatif à l'égard de y, corrélatif à l'égard de x) [5], — un et plusieurs (probablement s'agit-il ici de termes aussi usuels que : un parmi les x, plusieurs parmi les x, etc.) [6], — plus haut et plus bas (plus haut que y, plus bas que x) [7] etc.

---

negociantis, qualis est conceptus non tantum positivus, sed negativus. » *Ox.*, I, 23, 6. Scot exclut ainsi de la catégorie des intentions secondes une négation *ex natura rerum*, c'est-à-dire une négation réelle, mais qui ne serait en fait pensée par aucun homme ; il semble même que pour lui toute négation effectivement pensée ne soit pas pour autant une intention seconde, car il peut arriver que nous la pensions d'une manière pour ainsi dire absolue et non point sous forme de relation déterminée. Ainsi le concept non-voyant est un concept négatif dans lequel la négation est une intention seconde, — mais le concept aveugle ne contient pas d'intention seconde.

[10] M. Hibernicus cite une série de noms désignant des intentions secondes : « ... termini ... significantes hujusmodi relationes (ut homo et risibilis, homo et Socrates etc.) rationis, sunt *genus*, *species*, *differentia*, *proprium*, *accidens*, *superius*, *inferius*, *praedicatum*, *subjectum*, *individuum*, *complexum*, *propositio*, *substantia*, et sic de aliis. » Hibern., *Op. cit.*, III, 17.

[1] Voir la note précédente.

[2] « ... inconveniens ... est Logicum definire, et dividere per res primae intentionis, praesertim quando definita est secunda intentio : vel dividere, si aliqua membra divisionis sint res secundae intentionis ; sed illius divisionis quadrimembris manifestum est duo membra, scilicet *dici de*, et non *dici de*, esse intentiones secundas. » *Univ.*, XXXV, 2.

[3] « ... et sic praedicatum, et subjectum sunt duo : non tamen oportet ita esse in fundamento istarum intentionum... » *In duos Periherm.*, I, 14 ; — voir plus haut note 10.

[4] « ... variatio est de istis intentionibus « *causa* et *effectus* », « *signum* et *signatum* » ... » *Praedic.*, XLIII, 6. « ... istae intentiones, *prius*, *et posterius*, *et causa*, *et effectus*, referuntur ad invicem, et sunt simul natura, sed non res quae subsistunt. » *Praedic.*, XXVII, 5.

[5] « ... in talibus intentionibus generalibus (scil. « relativum » et « correlativum ») est inconveniens unum oppositum praedicari essentialiter de alio, et reliquum oppositum de eodem denominative, intelligendo, oppositum, quod secundum sui conceptus rationem esset oppositum... » *Ox.*, IV, 13, 1, 25.

[6] « ... *multum* ... et ... *unum* ... possunt aequivoce esse res, vel intentiones : primo modo loquitur de eis Metaphysicus, secundo Logicus ... » *Univ.*, XXVII, 7.

[7] Voir plus haut note 10.

Toute intention première ou seconde peut être comprise d'une manière concrète (*in concreto*) et d'une manière abstraite (*in abstracto*) [1], — ce qui, d'après Sarnanus, coïncide avec l'autre distinction scotiste en intentions *ut modus* et *ut quid* [2]. Ainsi, pour chaque intention première prise *in concreto*, par exemple : blanc (*albus*), il existe toujours un autre terme désignant dans le langage courant cette même intention prise *in abstracto* à savoir : « la blancheur » (*albedo*). Selon Sarnanus ce n'est pas le cas de toutes les intentions secondes, — car par exemple le terme concret *differentia* n'a pas de corrélatif abstrait (lequel s'il existait serait : *differentialitas*). C'est pourquoi, si nous voulons comprendre le genre d'une manière concrète comme x étant le genre de y nous disons que nous employons l'intention *genus ut modus*, — s'il s'agit au contraire d'exprimer d'une façon abstraite ce qui est commun à tous les genres considérés concrètement, pour éviter l'emploi de termes bizarres et qui répugneraient à l'usage courant, nous employons l'intention *genus ut quid* [3]. Mais il faut remarquer qu'une intention seconde qui est ainsi considérée *in abstracto*, *ut quid*, cesse par là même d'être la forme de l'objet d'un acte de raison comparatif en tant

---

[1] « ... intentio potest significari in concreto vel in abstracto. Primo modo significatur per hoc nomen, *genus*, et proprie secundum quod intentio : quia secundum hoc est applicabilis rei ; et ideo secundum quod significatur per hoc nomen *genus*, definitur hic, ut scilicet est intentio : tamen forte, *ut quid est*, habet definiri a Metaphysico. » *Univ*., XIV, 3 ; — « ... secunda intentio aliter definitur pro se, et ab alio, et aliter pro primis, et ab alio. Nam secunda intentio consideratur in se, et definitur pro se a metaphysico, in abstracto, per proprium genus, et differentias, unde similiter definitur universale, universale est ens rationis collativum intellectus a logico autem definitur in concreto pro primis... » Sarnanus, *Op. cit.*, II, 5 ; — « omnis secunda intentio (definitur) ... a logico in concreto, et ut modus, in quantum praesupponit non pro secundis, sed pro primis... » Sarnanus, *Op. cit.*, II, 6. — Il sera question plus loin des intentions en tant qu'objet de la logique et de la métaphysique.

[2] « Quaelibet ... istarum intentionum ... potest accipi ut *quid*, vel ut *modus* ; quando enim est illud, quod intelligitur, tunc est *quid* : quando autem est ratio, sub qua aliquid intelligitur, tunc accipitur ut *modus*, ut *genus est species*. » *Univ*., VIII, 5.

[3] « ... in realibus habemus diversos terminos in abstracto, et in concreto : in rationalibus vero eisdem pro utroque utimur, habemus enim album in concreto, et albedinem in abstracto, sed species, genus, et caetera indifferenter ; tamen in concreto exprimimus per hunc terminum, ut modus ; in abstracto vero per hunc terminum, ut quid .. » Sarnanus, *Op. cit.*, II, 1.

que fondement de relation ; elle est atteinte par un acte de raison simple et devient par conséquent une intention première (cf. l'exemple de Sarnanus cité plus haut : l'intention seconde connue est une *intentio prima* !). En raison de cette intime parenté des deux genres d'intentions, on ne s'étonnera pas de trouver chez Scot des noms à plusieurs sens qui désignent tantôt des intentions premières, tantôt des intentions secondes, — puisqu'on a vu que chaque fois qu'un nom d'intention seconde désigne cette intention *ut quid* et non pas *ut modus*, il devient aussitôt un nom d'intention première. Le Docteur Subtil mentionne expressément ce double sens des noms d'intentions, lorsqu'il traite des cinq *praedicabilia* (universaux de Porphyre, *quinque voces*), qui sont les exemples classiques d'intentions secondes. Le *praedicabile* « différence » (*differentia*) peut être le nom d'une intention seconde (la différence de y) s'il est employé concrètement (*ut modus*), — mais il peut être aussi le nom d'une intention première s'il est employé abstraitement (*ut quid*) : il désigne alors ce qui est commun à toute différence, c'est-à-dire la différence en soi [1]. Le *proprium* est aussi un nom à double sens car il peut signifier *proprium ut modus* (le propre de y) en tant qu'intention seconde *ut modus*, et *proprium ut quid* (le propre en lui-même, la propriété) en tant qu'intention première. Ici encore, pour passer de l'une à l'autre, il suffit de considérer la propriété en soi, hors de toute relation concrète déterminée [2]. De même le *praedicabile* « *accidens* » (l'accident) peut être le nom tout aussi

[1] « ... *differentia* potest esse nomen primae intentionis, vel secundae. » *Univ.*, XXVII, 4 ; « ... (*differentia*, quae est nomen primae intentionis) est nomen abstractum, et significat relationem... (*differentia* autem, quae est nomen secundae intentionis) est concretum, sicut et alia nomina intentionum, de quibus hic agitur, et transumit a *differentia*, ut est nomen primae intentionis : significat autem intentionem applicabilem ei, quod est principium formale differentiae, ut est res primae intentionis. » *Univ.*, XXVII, 4 ; — « ... *differentia* ut est res primae intentionis, est relatio, et sic non refertur ; ut autem est secunda intentio, refertur, et non est relatio. » *Univ.*, XXVII, 5 ; — « ... abstractum (differentiae) ... potest exprimi per circumlocutionem sic : *intentio differentiae*... » *Univ.*, XXVII, 7 ; — voir : p. 217, note 10.

[2] « ... *proprium* est aequivocum : quia potest esse nomen primae intentionis ... Alio modo *proprium* est nomen secundae intentionis, significans intentionem secundam... » *Univ.*, XXX, 2 ; — « ... proprietas ... est nomen primae intentionis... » *Univ.*, XXXI, 3 ; — « ... (proprium est) nomen secundae intentionis, significans idem quod *intentio proprii*... » Univ., XXXI, 3.

bien d'une intention première que d'une intention seconde (l'accident en lui-même, l'accident de *y*) [1]. On a vu déjà que Duns Scot invoque le genre (*genus*) et l'espèce (*species*) [2] pour illustrer sa théorie de l'intention comme *ratio formalis in re*, et comme *conceptus*. Mais ces mêmes exemples sont invoqués aussi, et ce sont même les plus fréquents, comme exemples d'intentions secondes. Il est certain, en effet, qu'on est toujours en droit de dire : le genre de *y* ou l'espèce de *x*. Mais conformément au processus que nous avons déjà exposé on peut envisager également ces deux *praedicabilia* comme des intentions premières. Outre ces cinq *praedicabilia* Scot énumère encore plusieurs exemples de noms qui désignent aussi bien des intentions premières que des intentions secondes. « *Possibile* » comme intention seconde veut dire : possible à *y*, et comme intention première signifie : la possibilité [3], — « présent » et « absent » en tant que noms d'intention seconde *ut modi* signifient : présent à *y*, ou absent à *y*, mais comme noms d'intentions premières ils désignent de la manière la plus générale la présence ou l'absence d'une chose dans une autre [4]. Parmi beaucoup d'autres noms encore qui ont le

---

[1] « Alio modo (accidens) est nomen secundae intentionis... Alio modo (accidens) significat idem quod secunda intentio... » *Univ.*, XXXIV, 2 ; *ibid.*, XXXII, 3 ; — « ... *accidens* aequivoce est nomen primae intentionis, et secundae. » *Univ.*, XXXI, 2 ; voir : *ibid.*, XXXIV, 2 ; — « ... accidens apud Logicum est intentio secunda... » *Rep.*, III, 7, 1, 6 ; voir : *Ox.*, III, 7, 1, fol. 11 r., col. a ; — « ... haec intentio *accidens* ... » *Univ.*, XXXIV, 3 ; — « ... (accidens) est intentio quaedam sumpta a proprietate in re... » *Univ.*, XXXI, 2 ; — « ... (accidens), ut est res primae intentionis... » *Univ.*, XXXII, 3 ; — voir : *Q. met.*, VII, 3, 24 ; voir p. 217, note 10.

[2] « ... (intellectus illo uno in re) attribuit intentionem generis... » *Praedic.*, VII, 2 ; — « ... intentiones ... sibi non determinant rem alicujus Generis, quia univoce applicantur omnibus. » *Univ.*, XV, 5 ; — « Potest ... *homo* intelligi sub opposito hujus intentionis, *Species*, sine repugnantia, ut *iste homo.* » *Univ.*, XVI, 14 ; — « ... a *praedicari per se*, in intentionibus ad *esse* in fundamentis bene tenet consequentia sic : *Genus praedicatur de Specie : ergo homo est animal* : hic enim exercitur in prima quod signatur in secunda. » *Univ.*, XIV, 4 ; voir : *ibid.*, XVI, 1 ; VIII, 5 ; XVIII, 2 ; XII, 8 ; — *Q. met.*, V, 4, 3 ; V, 6, 6 ; — *Rep.*, II, 13, 1, 4 ; IV, 1, 2, 7 ; — *Quodl.*, VI, XVIII, 7 ; — *Praedic.*, XXVII, 4 ; — *Ox.*, III, 7, 1, fol. 11 r., col. a ; IV, 43, 2, fol. 140 v., col. a ; — « ... Genus sive sumatur pro intentione, sive pro illo cui applicatur intentio... » *Univ.*, XVIII, 2. — Voir p. 217, note 10.

[3] « ... *possibile* aequivoce est nomen primae intentionis, sive impositionis, et secundae. » *Praedic.*, IV, 9.

[4] « *adest* et *abest*, sive *inesse*, vel *non inesse*, quae ponit Aristoteles in sua definitione, sunt aequivoca primae intentionis, et secundae inten-

privilège de signifier à la fois une intention première et une intention seconde, signalons enfin l'universel et le singulier [1].

Ayant ainsi défini l'intention seconde et montré par de nombreux exemples en quoi elle se distingue de l'intention première nous sommes en droit de considérer qu'en les prenant au sens strict les expressions : *intentio prima* et *intentio secunda* désignent respectivement la forme (ou l'essence) absolue d'un acte simple, et la forme (ou l'essence) propre à l'objet d'un acte comparatif, en tant que fondement de relation. Dans les deux cas, il s'agit, on le voit bien, de l'intention conçue comme raison formelle objective (*ratio formalis in re*). Mais nous savons que Scot envisage également l'intention comme concept (*conceptus*) [2]. Que faut-il entendre au juste par l'intention-concept ? Le Docteur Subtil l'envisage successivement sous deux aspects : le mot *intentio* peut désigner en effet, soit l'acte qui tend vers un objet soit l'objet même de l'acte [3] en sorte que dans l'école sco-

tionis. » *Univ.*, XXXV, 2 ; — « ... (*inesse* vel *abesse*) sunt nomina primae intentionis ... alio modo, *inesse*, vel *abesse* est nomen secundae intentionis... » *Univ.*, XXXV, 2.

[1] « ... (in propositionibus), *Homo est Universale* (et consimilibus) ... praedicatur intentio de re. » *Univ.*, X, 1 ; « ... ipsa singularitas est tantum intelligibile, et aliquid secundae intentionis... » *Q. met.*, VII, 13, 25 ; — (*Aliquid secundae intentionis* désigne ici l'intention première en tant que membre d'une relation intellectuelle ayant lieu dans l'objet de l'acte de raison comparatif).

[2] Voir p. 207, note 4 ; « ... eo modo, quo definitio exprimit unum conceptum per se intellectus, sive ille conceptus sit rei ex natura, sive rei rationis ... definiuntur omnes intentiones logicales ; non enim significant quididates extra animam, sed tantummodo conceptus in anima, sed per se unos. » *Ox.*, IV, 1, 2, fol. 58 v., col. b. — « ... est aliquis conceptus communis personis divinis communitate rationis, qui est positivus, et primae intentionis... » *Rep.*, I, 25, 2, 5 ; voir : *ibid.*, I, 25, 2, 5 et les phrases suivantes ; *Ox.*, I, 23, 6 ; — « Non solum in primis intentionibus significantibus res extra est praedicatio per se primo modo, sed in conceptibus significantibus res secundae intentionis. Ita enim per se est haec, homo est animal, in suo ordine, quia haec intentio secunda, scilicet, species, habet sub se multas species et secundas intentiones, sicut animal, hominem, asinum, et hujusmodi ; et sicut in rebus et conceptibus primae intentionis fiunt divisiones per formales et reales differentias illius conceptus realis, ita in conceptibus secundarum intentionum et relationibus rationis fiunt divisiones per differentias rationis correspondentes. » *Rep.*, IV, 1, 2, 7 ; — voir : *Univ.*, XIV, 4.

[3] « ... advertendum est non sumi (tractando de secundis intentionibus) ... intentionem per se pro tendentia voluntatis in suum finem, sed late pro tendentia intellectus in rem cognitam seu pro conceptu intellectus, sed quia conceptus intellectus est duplex, formalis et objectivus, sic etiam

tiste les termes *conceptus formalis* et *intentio formalis* d'une part, *conceptus objectivus* et *intentio objectiva* d'autre part sont employés comme des synonymes exacts [1].

Qu'il s'agisse d'un acte de raison simple ou d'un acte comparatif, l'intention-concept désigne toujours une relation de la raison avec son objet, donc une *relatio rationis*, au deuxième sens cité plus haut : relation de la raison avec son objet où R est l'acte lui-même de la raison [2]. A la différence de l'intention comme *ratio formalis in re*, il est visible par conséquent que l'intention-concept coïncide en réalité avec la relation définie au début de cet article entre la raison et l'objet de l'acte raisonnable. Mais il faut ajouter que l'intention au sens strict du terme, c'est-à-dire comme *ratio formalis*, correspond à l'un des aspects de l'intention au sens large, c'est-à-dire comme *conceptus*, à savoir

---

duplex erit intentio, formalis et objectiva ; formalis est actus ipse intellectus tendens in objectum, objectiva est ipsa res, in quam tendit intellectus, et utraque duplex est, prima et secunda... » M. DE MELDULA, *Op. cit.*, I, III, p. 162. « ... *intentio* aequivoce dicitur de *objecto* et de *actu*, ita et *conceptus*. » GARCIA, *Op. cit.*, p. 162.

[1] « Intentionem capi posse vel formaliter, vel objective ; et est divisio aequivoci in sua aequivocata : Intentio formaliter est quidquid tendit in aliud ; et hoc vel ut quod, vel ut quo ; hisque modis potentia, actus et habitus intentiones vocantur. Intentio objectiva est objectum, seu ratio formalis objectiva sub qua, et per quam : et hoc ne dum loquendo de objecto intellectus, sed etiam de voluntatis ac sensus objecto... » BRASSAVOLA, *Op. cit.*, I, p. 8 ; — « ... cum intellectus, tendens in objectum exprimit illud in suo ordine, id est cognoscit in illo ea attributa, quae ipsi conveniunt ex natura rei citra omnem intellectus negotiationem, adeo ut si nulla daretur fictio intellectus, adhuc illa attributa ipsa objecto convenirent, talis cognitio dicitur prima intentio formalis, et objectum illud sic cognitum dicitur prima intentio objectiva, ut v.g. quando intellectus cognoscit naturam humanam participari a Petro et Paulo, natura humana cognita cum hoc attributo dicitur prima intentio objectiva, et cognitio qua intellectus tendit in naturam humanam sub ea ratione, dicitur prima intentio formalis. » M. DE MELDULA, *Op. cit.*, I, 112, p. 162.

[2] Dans ce sens l'intention en tant que *relatio rationis* doit être un être de raison, donc un être pensé. Mais ici, se pose la question de savoir si un être pour devenir un être de raison doit être pensé par un certain acte, donc si *relatio rationis* qui a lieu entre la raison et l'objet de son acte ne devient un être de raison que lorsque nous pensons à cette *relatio rationis* par un autre acte (l'acte réfléchi) ; s'il suffit pour qu'elle devienne un être intellectuel que cette relation de la raison avec son objet (par l'intermédiaire d'un acte) soit simplement consciente ? Une question semblable est soulevée par BRENTANO lorsqu'il dit que, selon ARISTOTE, chaque acte psychique tend vers son objet et secondairement s'adresse aussi à lui-même. Cf. BRENTANO, *Op. cit.*, I, p. 185.

au *conceptus objectivus*, à l'objet de l'acte raisonnable, en d'autres termes à sa forme ou à son essence [1].

Pour nous résumer, disons que l'intention au sens large (*late* [2]) correspond à la fois à l'acte de raison et à l'objet de cet acte, qu'il s'agisse d'ailleurs de l'acte premier ou de l'acte second. C'est bien ainsi qu'il faut entendre l'intention-concept et c'est à la lumière de cette définition qu'on doit interpréter les expressions si fréquentes chez Scot de *conceptus primae intentionis* [3] et de *conceptus secundae intentionis* [4]. Il est clair, en effet, que le mot « intention » resterait trop indéterminé s'il désignait à la fois l'acte de raison et l'objet de cet acte et qu'il faut préciser l'image en distinguant le concept primo-intentionnel et le concept secondo-intentionnel qui correspondent au sens large du terme « intention » du sens strict d'intention qui ne désigne que la *ratio formalis in re* (*conceptus objectivus*).

Mais le mot « objet » dont nous venons de faire usage à plusieurs reprises ne va pas sans équivoques et demande des distinctions. La langue de Duns Scot comporte trois expressions qui, malgré l'apparence ne sont pas équivalentes : *objectum, fundamentum intentionis, res* (*aliquid*) *intentionis*. — *Objectum* désigne l'objet de l'acte rationnel, qui parfois s'appelle aussi : *res*, ce vers quoi tend la raison par son acte [5] ; il nous paraît toutefois que M. de Meldula en employant le terme *res*, au lieu de *objectum*, ne s'exprime pas ici d'une manière exacte et qu'il serait plus correct de réserver le terme *objectum* pour désigner l'objet de l'acte rationnel, c'est-à-dire un objet immanent à l'acte de raison, ce qui le distingue de son corrélatif objectif : l'objet transcendant à l'égard de l'acte. Pour établir cette règle nous nous fondons sur la distinction que Scot établit lui-même entre *objectum actus simplicis vel comparantis* d'une part, et d'autre part *res* ou *fundamentum intentionis* [6]. Il semble, en effet, qu'à

[1] Voir p. 207, note 4, p. 222, note 1.
[2] Voir p. 221, note 3.
[3] Voir p. 216, note 9.
[4] Voir p. 221, note 2.
[5] Voir p. 221, note 3, p. 222, note 1.
[6] « ... nomina concreta secundae intentionis respectu hujus, quod est *praedicari* supponunt pro suis fundamentis, sive suppositis respectu *esse*. » *Univ.*, XIV, 4 ; « ... pro intentionibus superioris et inferioris, ponuntur fundamenta, scilicet *homo*, et *animal*. » *Univ.*, XIV, 4 ; « ... regula debet intelligi de *praedicari signato* in intentionibus, in fundamentis vero de

l'égard de l'acte de raison dont *objectum* signifie l'objet immanent, *res* ou *fundamentum* s'appliquent au contraire à leur corrélatif transcendant. Ainsi le « quelque chose de l'intention » (*res* ou *aliquid intentionis*) [1] désigne bien le substrat même de cette intention, mais en tant qu'objet transcendant de la raison, non en tant qu'objet immanent de son acte. Il semble d'ailleurs que le terme *fundamentum* ait ici le même sens, bien qu'il soit pris très largement et qu'il désigne toute chose sur laquelle une autre chose s'appuie.

La *res* de l'intention première est bien loin de se confondre avec la *res* de l'intention seconde [2] ; il faut savoir, en effet — c'est un principe important — que l'être de ce qui fonde est toujours plus parfait que l'être de ce qui est fondé : par conséquent, la chose de l'intention première a un être plus parfait, plus réel que l'intention première elle-même ; de même, la chose de l'intention seconde a un être plus parfait et plus réel que cette intention seconde [3]. Or nous savons que tout objet considéré

---

praedicari exercito. » *Praedic.*, IX, 2 ; — voir : *In duos Periherm.*, I, 14 ; *Univ.*, VIII, 8 ; *ibid.*, XV, 6 ; *ibid.*, XIV, 4 ; *ibid.*, XVI, 1 ; *ibid.*, XVII, 2 ; *Praedic.*, XXVII, 5 — etc. « ... istae intentiones, *prius, et posterius, et causa, et effectus ;* referuntur ad invicem, et sunt simul natura, sed non res quae subsistunt. » *Praedic.*, XXVII, 5.

[1] « ... refert dicere *intentionem primam*, vel *secundam* ; et *rem primae*, vel *secundae intentionis*, atque *termini hujus*, vel *illius*... » HIBERN., *Op. cit.*, III, 15. « ... (intentio) non est rei secundum naturam, sed ut consideratur a ratione. » *Univ.*, XV, 5 ; — voir : *Praedic.*, II, 6 ; *ibid.*, VII, 2. *Rep.* I, 3, 4, 5 ; — « Haec, consequitur *naturam rei ;* sed *relatio rationis* omnino inest rei *inquantum consideratur*, et per considerationem alteri comparatur, quia (comparatio) consideratio est collativa unius ad alterum. » *Q. met.*, V, II, 5-6. — SCOT parle souvent des choses des intentions premières et secondes dans les différents contextes : « Quandoque (universale) sumitur pro forma, scilicet pro re secundae intentionis, causata ab intellectu, et applicabili rebus primae intentionis, et sic loquitur Logicus proprie de Universali. » *Univ.*, III, 11 ; « ... licet communiter intentio secunda non fundetur nisi in re primae intentionis, tamen non repugnat intentioni secundae, posse fundari in alio, quam in accidente Metaphysico. » *Rep.*, III, VII, 6 ; — voir : *Univ.*, XII, 3.

[2] « ... res primae intentionis non denominant rem secundae intentionis. » *Univ.*, XXXII, 3 ; — « ... ens secundae intentionis non definitur per ens primae intentionis... » *Q. met.*, V, 4, 5 ; — « ... (res) primae intentionis, et ... (res)secundae ... non faciunt unum per se. » *Praedic.* II, 3 ; voir : *Q. met.*, V, 4, 5 ; *Ox.*, I, 23, 3.

[3] « ... unitas, quae, est de genere quantitatis, non fundatur in re secundae intentionis, quia omne fundatum in alio, habet minorem entitatem quam fundamentum, et res primae intentionis habet majorem entitatem quam res secundae intentionis. » *Q. met.*, V, 4, 3.

comme objet connu est une intention première ; par conséquent ce même objet est le corrélatif objectif, la chose de l'intention première. En principe, la question ne se pose pas de savoir si l'objet est connu ou seulement connaissable, car il s'agit bien de tout objet indépendamment de son existence actuelle ou virtuelle [1]. Néanmoins, au sens strict du terme, il s'agit toujours d'un objet qui existe réellement [2], car, nous le savons, le fondement (la chose) de l'intention a un être plus parfait que cette intention elle-même. Or il serait difficile de supposer qu'un non être, en tant que fondement, ait un être plus parfait que le non être connu en tant qu'intention première. La différence entre les intentions premières et les choses de ces intentions ne porte pas sur l'extension de ces concepts, mais simplement sur leur compréhension. — Quant à l'intention seconde elle est produite par un acte comparatif de la raison qui compare deux objets (x et y) [3], connus auparavant par un simple acte de raison et devenus comme tels (en tant que chacun est *objectum cognitum*) des intentions premières. Donc les choses ou les fondements de l'intention seconde (*res*, *aliquid*, *fondamentum secundae intentionis*) sont au moins deux intentions premières jouissant comme êtres

[1] La chose ou l'objet est quelque chose de primo-intentionnel (on peut supposer : *chaque* chose) : « ... *res* est primae intentionis... » *Rep.*, I, 25, 2, 4 ; — voir : *Q. met.*, VI, 1, 9.

[2] « ... esse significat aliquid secundae intentionis, sed tale non diversificatur propter distinctionem rerum primae intentionis, nec e contra. » *Q. met.*, V, 6, 6. — Cela veut dire sans doute que « *esse* » désigne quelque chose de secundo-intentionnel, la chose d'une intention seconde, c'est-à-dire (comme nous le verrons) une intention première, — mais l'être en tant qu'être n'est pas soumis aux différences qui existent entre les choses de l'intention première et vice-versa : les choses de l'intention première ne diffèrent pas au point de vue être, c'est-à-dire *rigoureusement* parlant, elles ont toutes la même existence (réelle).

[3] « ... quicquid abstrahitur (a differentiis individualibus) est aliquid secundae intentionis, et non primae ; et sic cum intelligo Adam ... intelligo conceptum compositum ex homine, et singulari, quod est quoddam commune secundae intentionis... » *Q. met.*, VII, 13, 24. Cette citation exige une explication et peut servir d'exemple au fait que l'objet d'un acte comparatif est quelque chose de « composé » de deux éléments. Dans ce texte, la compréhension du concept Adam est autre chose que la connaissance d'Adam par un acte simple. Cette connaissance se fait par un acte comparatif, par une intention seconde dont le propre (*aliquid commune*) est qu'il y est établi une relation entre deux intentions premières, ici : entre *homo* et *singulare*.

de raison [1] d'une double existence, réelle et rationnelle, dont la première est le terme premier, le point de départ d'une relation (*fundamentum* dans le sens strict du terme) et l'autre le deuxième membre, le terme (*terminus*) [2]. Ainsi lorsque nous établissons une relation d'espèce à genre entre *homo* et *animal*, *homo* est le fondement de la relation dont *animal* est le terme. Mais en même temps, l'un et l'autre peuvent être considérés à la fois comme la chose de cette intention seconde et comme deux intentions premières. Il s'agit bien entendu de la chose au sens large. Au sens strict c'est le fondement seul (ici *homo*) qui peut servir de *res* à l'intention seconde et non le terme (ici *animal*). Mais puisque chaque objet (au sens le plus large du terme) peut devenir une intention première en tant qu'il est connu, de même aussi l'intention seconde connue d'une manière absolue, hors de toute relation, devient, comme nous le savons déjà, une intention première et peut devenir par conséquent la chose d'une intention

---

[1] « ... res (secundae intentionis) secundum suam essentiam partim esset a natura, et partim ab intellectu, et ita a diversis non ordinatis. » *Univ.*, XI, 6.

[2] « Illud... extremum, in quo ipsa secunda intentio manet subjective, et quod denominatur ab ipsa, et ea refertur ad aliud, est suum fundamentum, et aliud extremum, ad quod refertur, dicitur terminus. Et cum talis secunda intentio sit actus collativus intellectus, comparantis unum objectum cognitum ad aliud, sequitur, quod semper cadit inter duo objecta cognita, quae sunt duae primae intentiones, tamquam inter duo extrema. » SARNANUS, *Op. cit.*, I, 2. — Chez HIBERNICUS nous trouvons point par point le processus de la manière dont se produit l'intention seconde : « Alii ... sequentes vestigia Doctoris Subtilis, assignant ordinem, et modum producendi, seu causandi secundas intentiones, hoc modo ... in 1°, signo ponunt objectum reale sive quiditatem materiae. In 2°, intellectum agentem. In 3°, operationem ejus abstractivam. In 4°, opus ejus operatum, scilicet quidditatem abstractam, vel speciem intelligibilem. In 5°, motionem activam ipsius speciei intelligibilis, respectu intellectus possibilis, ut passivi. In 6°, ipsum in intellectum possibilem cum sua motione passiva. In 7°, primum actum intellectus, qui dicitur productivus, de genere Relationis. In 8°, secundum actum intellectus, productum per primum, qui est actus intelligendi, cum sua dictione passiva, et est de genere Qualitatis, per quem nihil reale producitur. In 9°, fundationem ejus in intelectu possibili, alium actum, de genere Actionis. In 10°, actum comparativum seu collativum comparantem duas, vel plures intentiones primas ad invicem. In 11°, productionem intentionis secundae, consurgentem ex comparatione praedicta. In 12°, ipsam secundam intentionem causatam, cum sua causalitate, et productione passiva. In 13°, ejus receptionem in objecto, sive in quiditate prius cognita. In 14° alium actum reflexum, quo ipsa intentio sic causata intelligitur, et est simplex et non comparativus... » HIBERN., *Op. cit.*, III, 13.

seconde. C'est dans ce sens, que le Docteur Subtil dit que les intentions secondes peuvent « s'appuyer » sur d'autres intentions secondes [1]. Ainsi *genus* en tant que *ratio formalis in re*, grâce à laquelle par exemple « *animal* est le genre de *homo* », peut être pris comme acte de raison simple ; comme tel, il devient à son tour intention première ; mis en relation de raison avec une autre intention première, il peut constituer avec elle une nouvelle intention seconde.

A ce même problème il faut rattacher une importante remarque de Scot à propos de la personne prise comme exemple d'intention première [2]. Il s'agit de ce fait qu'à une intention seconde, qui sert de fondement x connu à la relation de raison : xRy, — correspond une autre intention « inverse » en ce sens, que la relation de raison dont elle est le fondement connu n'a pas lieu entre x et y — mais s'exprime par la structure : yRx. On voit que le *fundamentum* (x) de la première intention devient le *terminus* de l'autre — et vice-versa. Scot parle expressément de deux de ces « couples » d'intentions corrélatives : genre-espèce, et universel-particulier. En effet le genre se réfère à l'espèce d'une manière particulière (si x est le genre de y, y est l'espèce de x), bien que le genre et l'espèce soient formellement (dans leur essence) deux objets différents de différents actes de raison [3]. Exactement de la même façon nous pouvons dire : si x est le particulier de y, y est l'universel de x. Il arrive même qu'on puisse dans certains cas construire des « chaînes » d'intentions

---

[1] « ... relatio rationis potest bene fundari in relatione rationis : sicut ista est vera, loquendo de intentionibus secundis : Genus est species : haec intentio, *Genus*, accipitur sub intentione universaliori, quam *species*, quod est universale, et concipitur sicut differens specie ab hac intentione, *Species*, et ab hac, quae est *differentia* ; et non habet sub se per se inferiora, nisi numero differentia. Nam haec intentio Generis in colore, et illa in animali non differunt nisi numero solum. Fundatur ergo haec intentio, quae est *Species*, in hac intentione quae est *Genus*... » *Quodl.*, VI, 18. — Je pense que, d'accord avec Scot, les scotistes admettent la possibilité du *regressus in indefinitum* dans les intentions secondes : « ... in secundis intentionibus potest fieri processus in infinitum, saltem secundum numerum, quia intellectus millies potest reflectere super se et actus suos, et objecta cognita, et toties negotiari comparative. » Hibern., *Op. cit.*, III, 18.

[2] Voir p. 214, note 2.

[3] « ... ostenditur de intentione Generis, quia illa refertur ad intentionem Speciei... » *Univ.*, XVIII, 2 ; — « ... intentio generis, et intentio speciei sunt duo objecta formalia distincta nata terminare distinctos actus intellectus... » Lych, *op. cit.*, I, 8, 4, 1.

secondes corrélatives. Par exemple : à l'intention-espèce s'unit étroitement l'intention-individu, qui en est le corrélatif, mais dans le sens inverse l'intention-genre est également le corrélatif de l'intention-espèce. Donc, s'il est vrai que x est l'espèce de y, il est également vrai que y est individu de x[1], et dans ce sens « individu » désigne l'intention seconde *ut modus*, alors que pris absolument et abstraitement (*ut quid*), comme indivisibilité d'une chose en elle-même et comme une distinction de toute autre chose, individu reste une intention première[2]. La corrélation spécifique de ces couples d'intention permet de déduire de l'existence d'une intention donnée l'existence de l'intention corrélative[3].

On voit ainsi quel est le lien étroit entre l'intention seconde et les intentions premières qui lui servent de fondement (ou de choses). En outre par le fait qu'elle s'appuie sur l'intention première comme sur son fondement[4] l'intention seconde se trouve indirectement situé « dans » la chose de cette intention première[5],

---

[1] « ... individuum est species respectu intentionis... » *Univ.*, XII, 8 ; — voir : p. 214, note 2, p. 217, note 10.

[2] « ... vera unitas, cujus modi est unitas individui ... non dicit intentionem secundam... » *Ox.*, I, 23, 2 ; — « ... *individuum* dicit intentionem primam : quia hoc ens dicit unitatem propriam : ergo individuum intellectuale dicit propriam entitatem in intellectualitate : non ergo intentionem secundam praecise. » *Rep.*, I, 23, 1, 3. — Voir, p. 215, note 2.

[3] « ... inter intentiones est consequentia mutua ; de illis enim sequitur, *si genus est, species est*, et e converso. » *Praedic.*, XXVII, 4.

[4] On s'est efforcé d'expliquer plus précisément ce que cela veut dire qu'une intention seconde s'appuie sur une intention première : « ... etiam consideratione secunda intellectus cessante, stante prima ille respectus duplex (species) insurgit in homine fundamentaliter, licet non complete et perfecte, ergo secunda intentio, sive secunda notio est res realis ; ... sed quod istae relationes, et respectus dicuntur entia rationis, evenit, quia perficiuntur ab intellectu ; non enim perfecte sic sunt in re, sed solum fundamentaliter, intellectus postea illas per secundam notionem objectorum perficit, et ordinat, et propriis nominibus significat, et ideo dicuntur opus nostri intellectus, et hoc est quod dicitur communiter : secundae intentiones fundentur in primis... » Philippus Faber Faventinus, *Philosophia naturalis Joannis Duns Scoti*, Venetiis, 1606, I, 3, p. 7 ; c'est à cause de cela qu'elles s'appuient les unes sur les autres qu'elles ont été appelées intentions secondes et premières : « ... una dicitur prima, altera vero secunda intentio, quia una est fundamentum, alteraque fundata ; fundamentum autem est prius eo quod fundat, igitur propter talem ordinem aliqua intentio vocabitur prima, et aliqua secunda. » Brassavola, *Op. cit.*, III, p. 54.

[5] « ... intentio secunda, secundum omnes, causatur per actum intellectus negotiantis circa rem primae intentionis, qui non potest causare

que celle-ci existe réellement (et c'est alors seulement qu'elle mérite au sens strict le nom de « chose de l'intention première ») ou qu'elle n'existe que virtuellement (ce qui correspond, comme on l'a dit, au sens large du terme « chose »)[1]. La connexion établie ainsi entre l'intention et la chose de cette intention permet à Scot de dire que chaque intention appartient au genre auquel appartient la chose de cette intention [2] : pour l'intention première le genre sera déterminé par la chose de cette intention première et pour l'intention seconde par son fondement (au sens strict du terme).

Cette union intime (et en même temps cette différence profonde) entre l'intention et sa chose (ou son fondement) nous conduit à nous poser le problème de la relation réciproque qui lie les objets réels à la raison humaine en ce qui concerne la formation des intentions. Dans la mesure où la raison humaine peut produire soit un acte simple soit un acte comparatif c'est elle surtout qui établit entre l'intention première et l'intention seconde leur différence formelle (c'est-à-dire la différence qui correspond à leurs essence). C'est pourquoi la raison est considérée comme la cause efficiente des intentions. Celles-ci sont en effet les produits de cette activité rationnelle [3] qui aboutit à un

---

circa objectum, nisi tantum relationem rationis... » *Ox.*, I, 23, fol. 93 v., col. a ; « ... Universalia cum sint secundae intentiones accidunt rebus primae intentionis... » *Univ.*, XII, 3. Voir : *Ox.*, IV, 43, 2, fol. 140 v., col. a ; *Ibid.*, III, 7, 1, fol. 11 r., col. a ; *Univ.*, XXXVI, 2, — et 4 ; « ... diversitas in rebus primae intentionis inter se, non impedit ipsas ab intellectu posse concipi, per eundem modum concipiendi : intentiones autem omnes eis attribuuntur, inquantum ab intellectu concipiuntur, et ideo intentiones eaedem *Specie* possunt diversis rebus attribui. » *Praedic.*, III, 3 ; — « ... nulla intentio inest rei primae intentionis per se... » (mais seulement grâce à la juste compréhension d'une chose par la raison) *Praedic.*, III, 2 ; — voir : *Univ.*, III, 11.

[1] « ... intellectus ... in sua operatione non dependet ab existentia rei ; cum et definitiones, et demonstrationes fiant de non existentibus, multo magis non existentibus potest attribuere intentiones secundas, quae omnino ab intellectu causantur. » J. Duns Scoti, *In primum librum Perihermenias questiones*, quest. VIII, Nº 12 ; — voir : *Ox.*, III, 7, 1, fol. 11 r., col. a ; — cf. M. de Meldula, *Op. cit.*, III, VIII, 1, 116.

[2] « ... concreta, intentiones, non entia, figmenta, privationes, et quaevis hujusmodi sunt in genere, per reductionem ad abstracta, et primae intentionis entia... quorum sunt figmenta et privationes... » *Praedic.*, XI, 2 ; — cf. *ibid.*, XXV, 7 ; *Q. met.*, V, 4, 3.

[3] Voir p. 228, note 5. « ... secunda intentio scilicet quodlibet quod causatur a sola consideratione intellectus... » *Univ.*, XXXIV, 2.

acte réel, simple ou complexe, étant dans les deux cas cause immédiate de l'intention [1]. Cependant, la raison n'est pas l'unique cause des intentions. Il est certain que l'acte rationnel qui produit immédiatement l'intention doit se rapporter à quelque chose, qu'il doit saisir quelque chose d'une manière spécifique, et ce « quelque chose » c'est toujours en fin de compte un objet réel puisque même les déficiences, les fictions et les non êtres qui, en tant que connus, peuvent être des intentions, se laissent réduire en dernière analyse à des objets réels dont ils sont les déficiences, les fictions, les non-êtres [2]. Ainsi les intentions exigent, pour ainsi dire, deux causes productrices : d'une part la raison qui est la cause efficiente proprement dite [3], d'autre part la chose [4] qui est considérée par la raison et à laquelle celle-ci attribue après l'analyse de sa propriété telle ou telle intention [5]. Dans le second cas il ne s'agit plus à proprement parler de causalité efficiente, mais au moins de causalité occasionnelle, la chose étant en quelque façon une condition favorable à l'existense de l'intention [6]. C'est dans cette mesure seulement que nous pouvons dire que les intentions se trouvent « dans » les choses saisies spécifiquement par notre raison [7], quoique en réalité au

[1] « ... omnis intentio secunda est creata per actum realem, sed nullum absolutum causatur in objecto per istum actum realem ; sed tantum relatio rationis : ergo ibi correspondet terminus, ad quem se habet relatio. » *Rep.*, I, 23, 1, 2 ; — voir : *Q. met.*, VI, 3, 15 ; — « ... secunda intentio ... fit per secundum actum intellectus, scilicet per actum comparativum, et actus comparativus dicitur secundus actus : quia non potest esse talis actus, nisi praesupposita cognitione extremorum, quae adinvicem comparantur... » Lych., *Op. cit.*, II, 1, 4, 8 ; *ibid.*, II, 1, 1, 33.

[2] Voir p. 229, note 2.

[3] « ... res non est causa efficiens intentionis, sed intellectus. » *Univ.*, XI, 6 ; — « ... intentio ... non est per suum subjectum, sed ab intellectu. » *Univ.*, XV, 6 ; — voir : *Univ.*, IV, 4 ; XV, 5.

[4] « ... secunda intentio solum causatur per intellectum negociantem circa objectum. » *Ox.*, I, 23, 5 (additio) ; — voir p. 213, note 3.

[5] « Intellectus ... ab aliqua proprietate reperta in natura... considerata (sicut est una in multis et de multis) movetur ad causandum intentionem, et illam causatam attribuit illi naturae, cujus est proprietas, et a qua accipitur. » *Univ.*, XI, 2 ; — « Secunda ... intentio est comparatio passiva quae reperitur inter duo, vel plura objecta adinvicem comparata in aliquo attributo rationis ficto ab intellectu per modum relationis mutuae inter illa... » M. de Meldula, *Op. cit.*, p. 104, N° 121.

[6] « ... res non est tota causa intentionis, sed tantum occasio inquantum scilicet movet intellectum, ut actu consideret, et intellectus est principalis causa... » *Praedic.*, III, 4.

[7] « ... (intentio) non est rei secundum naturam, sed ut consideratur a ratione. » *Univ.*, XV, 5 ; voir p. 224, note 1 — et plus haut note 5.

moment de se produire elles se trouvent dans l'*intelligentia* (la raison connaissante) et bien qu'une fois produites elles reposent à côté d'autres intentions intelligibles (intentions dans le sens de *ratio tendendi in objectum*, de *species intelligibilis*) dans le « trésor » de l'intelligence, dans la *memoria* (la raison qui conserve la connaissance acquise) [1]. Ainsi, tout en opposant les intentions et les choses [2], on souligne leur liaison, car les intentions se fondent sur les choses et leur sont attribuées [3] : on peut remarquer que le rapport ici est analogue à celui que nous avons

[1] *Memoria* peut être prise dans le sens large et alors elle désigne l'intelligence qui conserve les *species* de la connaissance intellectuelle ayant été causes d'une connaissance antérieure ; mais prise dans le sens strict *memoria* désigne l'acte de se rappeler ; il n'est pas question ici de la *memoria sensitiva*. Cf. H. Klug, *L'activité intellectuelle de l'âme selon le bienheureux Jean Duns Scot*, dans *Etudes Franciscaines*, 1929-30, B, 8, § 2 ; — « ... in nobis intentiones producuntur per intelligentiam et non sunt in memoria, ut memoria est ; et sive poneretur quod haberent esse per memoriam, sive quod producerentur per intelligentiam in *esse* cognito... » *Ox.*, II, 1, 1, fol. 178 r., col. a ; — « ... (Doctor) dicit quod intentiones secundae producuntur per intelligentiam, et non habent esse in memoria prius quam in intelligentia. » Hibern., *Op. cit.*, III, 17. — Ce fut une question débattue de savoir si une intention seconde peut produire, non seulement un acte de raison mais aussi un acte de volonté ; certains auteurs considèrent ce point comme douteux (« ... dubium est, an secundae intentiones possunt causari per actum voluntatis ». Hibern., *Op. cit.*, III, 14 ; M. de Meldula, *Op. cit.*, III, VIII, 123), — d'autres se prononcent pour l'hypothèse que l'acte de volonté soit la cause de l'intention seconde : « ... non omnis respectus rationis seu secunda intentio fit per intellectum, sed quandoque per voluntatem. » Tataretus, *In Porphyrii Isagogen...*, 256, E.

[2] « ... quid hic (in definitione : *Genus est quod praedicatur de pluribus differentibus specie in eo quod quid sit*) definiatur, an intentio, an res ? » *Univ.*, XIV, 1 ; — « ... sive quaeratur de re, sive de intentione Speciei... » *Univ.*, XIX, 1 ; — « De concretis, et intentionibus... » *Praedic.*, II, 2 ; — voir : *Q. met.*, V, 4, 2 ; V, 4, 3 ; IX, 14, 17 ; — *Univ.*, XXVII, 7 ; XXX, 2 ; XXXII, 4 ; — *In duos Periherm.*, I, 2.

[3] « Dicitur quod divisio est conveniens, quia illa est secundum intentiones Logicas, et prima divisio est secundum fundamenta realia, ista secundum intentiones fundatas in rebus... » *Q. met.*, V, 4, 2. — « ... intentiones ... sibi non determinant rem alicujus Generis, quia univoce applicantur omnibus. » *Univ.*, XV, 5 ; — « ... res nullo modo definitur... nec aggregatum... nec res sub intentione... sed intentio sola definitur. » *Univ.*, XIV, 3 ; — « ... intentio secundum quod intentio, est applicabilis rei... » *Univ.*, VIII, 8 ; — « ... nihil per se distinguitur secundum illud, cui accidit ; ergo nec intentiones distinguuntur per se penes res... » *Univ.*, XII, 3 ; — « ... sicut se habent istae intentiones ad illa, quibus applicantur. » *Univ.*, XVI, 14 ; — voir : *Praedic.*, III, 2 et 3 ; — voir p. 214, note 2, — p. 216, note 3.

signalé plus haut entre l'intention et son fondement. Le fait qu'une intention correspond à telle ou telle chose ne résulte pas de la « nature » de cette chose mais de la constatation faite par la raison humaine que l'intention donnée doit être attribuée précisément à cette chose, non à titre de propriété essentielle, mais à titre de propriété logique accidentelle[1]. Entendons par là une propriété de ce que nous avons appelé la chose de l'intention, en d'autres termes une propriété relative[2], qui est l'intention même attribuée à son fondement. On sait que les deux propriétés qui peuvent convenir aux choses sont la propriété réelle et la pro-

---

[1] « Esse... est rei per se, istae autem intentiones (scil. genus, species) non insunt rebus per se, sed ut comparantur ad intellectum... » *Univ.*, XVI, 14 ; — « ... res ... potest ... esse eadem secundum quod consideratur a ratione, et sic tantum est subjectum intentionis... » *Praedic.*, XXV, 4 ; — « ... variatio est de istis intentionibus « *causa* et *effectus* », « *signum* et *signatum* », et de his, quae subsunt ; intentiones enim referuntur per se, et simul sunt ; sed ea quae subsunt non referuntur nisi forte per accidens, et ideo illa non sunt simul... » *Praedic.*, XXIII, 6 ; — « ... sumendo *genus* pro natura, in qua fundatur ipsa intentio, et non pro intentione... » *Univ.*, XX, 2 ; — voir : *Q. met.*, V, 4, 2 et 3 ; VII, 19, 5 ; — *Univ.*, XIV, 2, 4 ; XV, 5 ; XVI, 14 ; XVIII, 2 ; — *Praedic.*, XXVII, 5 ; III, 2 et 3 ; XI, 3 ; — *In duos Periherm.*, 1, 14, etc. — Voir p. 230, note 7.

[2] Selon les procès-verbaux du proséminaire philosophique de l'Université Jean Casimir à Lwów de 1930-31 (28. IV. 1931) on peut distinguer les trois genres suivants de propriétés relatives :

« 1 . (c) $\text{resp.c} \equiv [\exists r,k] \; \} \; x \; \text{pos.c} \underset{\times}{\equiv} x \; r \; k \; \{$

2 . (c) $\text{resp.c} \equiv [\exists r] \; \left(x \; \text{pos.c} \underset{\times}{\equiv} \} \exists k \{ x \; r \; k \right)$

3. D'après le troisième sens de la propriété relative, cette propriété cesse en général d'être relative. Pour que le nom « a » désigne une propriété il faut et il suffit que des locutions du type de : x possède a, ou bien : a est propre à x, — soient vraies ou fausses. Or, les noms désignant les propriétés relatives selon le troisième sens du terme ne remplissent pas cette condition. En effet, ce sont des « propriétés » comme la position au-dessus, l'égalité, la proximité, la situation à droite. Nous obtenons ces termes non par la substantialisation des verbes (c'est-à-dire par la formation de noms à l'aide des verbes) mais par la substantialisation de fonctions qui ne forment le prédicat qu'avec un nom. »

Une propriété logique, selon Scot, ce sera cette propriété relative (selon le premier type) dans laquelle k est toujours la raison humaine. Dans notre cas : c est la propriété d'être la forme (l'essence) de l'objet de l'acte en tant que quelque chose d'absolu ou en tant que fondement d'une relation, — k est la raison humaine, — x est l'objet transcendant de l'acte simple ou le fondement de l'objet de l'acte comparatif, — r l'acte simple ou comparatif ; veut dire : équivalent et $\times$ veut dire : égal.

priété logique [1] ; la chose d'une intention possède une propriété logique si elle est saisie par un acte de raison simple ou comparatif, qui lui attribue cette propriété que par ailleurs elle la possède ou non d'une manière réelle. L'intention, première ou seconde, étant ainsi une propriété logique, nous pouvons établir d'après Scot que ce qui existe réellement dans les choses sans être pensé par l'homme ni connu d'aucune façon n'est jamais intention [2] ; en outre n'est jamais intention seconde, ce qui agit sur la raison, pour parler par images, d'une manière « primitive », donc ce que la raison connaît par un acte simple préalable à toute élaboration intellectuelle [3] ; enfin une intention n'est

---

[1] Il faut distinguer la « *passio realis* » en tant que propriété réelle de la propriété intellectuelle (logique, dialectique) qui est attribuable à un objet, seulement dans la mesure où quelqu'un pense à cette attribution (quelque chose que l'on peut attribuer à un objet indépendamment du fait si ce quelque chose lui est propre en réalité) ; « ... (passio realis) quae egreditur ex principiis subjecti ... quae est de subjecto demonstrabilis ... non est intentio ; quia effective est ab intellectu. » *Univ.*, XV, 5 ; — voir : *Q. met.*, V. 4. 2 ; — « ... omnis secunda intentio sumpta, ut modus, est accidens... » (mais de toute façon pas un *accidens reale*, car une *passio realis* n'est pas une intention, — et dans ce cas l'intention est un accident intentionnel). SARNANUS, *Op. cit.*, II, 5 ; BRASSAVOLA, *Op. cit.*, V, ad finem. « ... accidens intentionale, potest aeque primo inesse rebus omnium generum... » *Praedic.*, III, 3 ; — « ... secundae substantiae... sunt accidentia... intentionalia, quibus per se competit *dici de*... ; accidentia... realia, de quibus ponit aliud membrum, scilicet *in esse* ; (accidentia) ... intentionalia, quibus per se competit *dici de*... » *Univ.*, IV, 3 ; — « ... accidentia realia, et intentionalia... » *Univ.*, XXX, 2 ; — voir : *ibid.*, XI, 7 ; *ibid.*, XXXII, 4 ; — « ... *esse in* convenit accidentibus realibus, et *dici de* intentionalibus. » HIBERN., *Op. cit.*, VIII, 26 ; voir : *ibid.*, IV, 10 ; — « ... (accidens intentionale) est idem quod praedicatio non praedicans essentiam... » *Univ.*, XXXII, 4 ; — « ... accidentia conveniunt in aliquo intentionali... » *Praedic.*, XI, 5 ; — « ... non est inconveniens duorum accidentium intentionalium utrumque esse in utroque, ut in subjecto... » *Praedic.*, XXXVIII, 15 ; voir : *Ox.*, III, 7, 1, fol. 11 r., col. b ; — *Univ.*, XIV, 6 ; — « ... accidens intentionale praedicatur de omnibus illis quinque (scil. universalibus) per se. » *Univ.*, XXXII, 4 ; — « Alio modo significat (accidens) idem quod secunda intentio, scilicet quodlibet quod causatur a sola consideratione intellectus, et isto modo omnia quinque Universalia sunt accidentia. » *Ibid.*, XXXIV, 2 ; — « ... (ista, *proprium est accidens*, est) universaliter vera, sumendo *accidens* pro accidente intentionali... » *ibid.*, XXXII, 4 ; — voir : *ibid.*, XXXII, 3.

[2] « ... habitudo quae est relatio realis creaturae ad creaturam est aliquid sine consideratione intellectus, ita quod necque est res rationis, necque tantum in intellectu, sicut relatio rationis causata in intellectu a re. Necque sicut intentio secunda, necque sicut intentio prima, quam causat in intellectu. » *Rep.*, II, 1, 7, 10.

[3] « Quidquid ... movet intellectum ad intellectionem ante negociatio-

jamais le *quid* d'une chose [1], en d'autres termes on ne peut jamais dire avec vérité d'une chose (de son essence, *quid*) qu'elle est une intention, mais on peut affirmer seulement qu'un accident (entendez par là un accident logique) de cette chose est une intention [2]. Ainsi une intention appliquée à deux choses de genre différent ne diffère dans les deux cas qu'accidentellement [3] et une même chose à laquelle correspondent différentes intentions ne subit pas pour autant un changement essentiel de nature, mais seulement accidentel [4], car elle n'est affectée que dans ses accidents intentionnels par les différences que la raison discerne en elle. Ces accidents intentionnels, on n'a pas le droit de les considérer comme des êtres, mais seulement de les attribuer à une substance comme ses propriétés ou comme ses caractères logiques [5]. Il n'y a donc plus entre les intentions et les choses que des liaisons accidentelles et l'on doit distinguer la division réelle, qui porte sur l'essence d'une chose de la division intentionnelle, qui ne porte que sur les accidents logiques de cette même chose [6]. Malgré cette distinction, Scot affirme d'ailleurs

---

nem, non est intentio secunda... » *Ox.*, I, 23, 5 (additio). Cette « *negociatio* » qui est une sorte d'opération intellectuelle faite sur l'objet de l'acte de raison comparatif, si caractéristique de l'intention seconde, rappelle beaucoup la « description » de RUSSELL par opposition à « l'acquaintance » qui correspond à l'intention première produite par un acte de raison simple. Cf. STEBBING L. S., *A modern introduction to logic*, London, 1930, Ch. III.

[1] « ... intentio non est *quid* rei... » *Univ.*, XIV, 6.

[2] « ... secunda intentio non praedicetur in *quid* de rebus primae intentionis... » *Rep.*, I, 25, 2, 5 ; — voir aussi : SARNANUS, *Op. cit.*, II, 5 ; — « ... si res sub intentione definitur, tunc res per accidens definitur : quia per hoc, quod intentio sibi accidit... ergo res non habeat nisi ab intentione quod hic definitur, sequitur quod intentio per se hic definitur. » *Univ.*, XIV, 2 ; voir : *I. Periherm.*, II, 9.

[3] « ... intentio applicata rei unius generis, et alterius tantum habet differentiam penes materiam per accidens... » *Praedic.*, III, 2.

[4] « ... anima secundum se, non variatur propter intentionem generis, vel speciei, quae sibi attribuitur ab intellectu. » *Q. met.*, V, 6, 6.

« ... *esse* est rerum, et *dici* intentionum... » HIBERN., *Op. cit.*, IV, 10 ; — « ... duplex est quaestio de specie sumpta pro intentione scilicet *quid est*, et *quid praedicatur*, *Quid praedicatur* est propria quaestio in intentionibus... » *Univ.*, XIX, 4.

[6] « ... (unum) quod in una (divisione) sit reale, et quod in alia intentionale... » *Q. met.*, V, 4, 2 ; — « ... ex ... unitate in re movetur intellectus, ad inveniendum unitatem intentionalem, quae in illa unitate reali fundatur : et haec unitas realis est in primis membris, et unitas rationis, quae fundatur in tali unitate, est in secunda divisione. » *Q. met.*, V, 4, 3 ; — « ... unitas in re... est occasio unitatis in intentione, inquantum

que l'unité et la différence intentionnelle supposent dans les choses correspondantes une unité réelle et une différence réelle [1].

A condition de la bien entendre, cette double attitude du Docteur Subtil en face de la relation qui lie l'ordre réel à l'ordre intentionnel nous fournit de précieuses indications sur le sens profond de sa doctrine. Dans le passage que nous invoquions à l'instant et qui est tiré de ses œuvres de la première période (*Quaestiones super Metaphysicam*), il est possible que Scot ait voulu affirmer que toute intention se rapporte nécessairement à une réalité, soit directement (intention première), soit indirectement (intention seconde). On peut aussi penser que pour lui, même l'intention première qui correspond à la connaissance d'une fiction se rapporte en définitive à une chose réelle en fonction de laquelle la fiction considérée est posée comme fiction. Mais de telles interprétations, sans être proprement fausses, laissent de côté l'essentiel du problème et sont loin de nous fournir des solutions satisfaisantes. Il faut plutôt admettre, en se rappelant la doctrine exposée plus haut sur l'*aliquid* ou la *res* de l'*intentio prima* qu'en parlant d'une manière rigoureuse on ne doit pas dire que toute intention se fonde nécessairement sur des objets réels, mais qu'au sens large il est bien vrai que le fondement de toute intention est un fondement réel, puisqu'une fiction même doit toujours être la fiction de quelque chose de réel. Deux phrases de Scot illustrent successivement l'interprétation rigoureuse et le sens large : « ... La différence intentionnelle qui existe entre les concepts suppose entre les objets correspondants une différence antérieure, qui est une différence réelle » (*Q. met.*, VII, 19, 5) — « ... Dans son activité la raison ne dépend pas de l'existence des choses et, comme les définitions et les démonstrations portent sur des choses non-existantes, à plus forte raison peut-on attribuer à ces choses non-existantes des intentions secondes qui ont leur cause dans la raison » (I. *Periherm.*, VIII, 12). Dans le premier texte le Docteur Subtil parle des objets en tant que choses d'intentions premières au sens strict ; — dans l'autre par existence il entend l'existence réelle des objets du

intellectus movetur ab ipsa ; potest tamen intellectus motus majorem causare unitatem in intentione. » *Univ.*, XV, 5 ; — voir : *Praedic.*, III, 4 ; — voir p. 231, note 3.

[1] « ... differentia intentionis ... quae est in conceptibus, concludit priorem in objectis, quae erit realis. » *Q. met.*, VII, 19, 5 ; — cf. note précédente.

monde extérieur et en ce sens il exclut de l'existence les fictions, les non-êtres et les privations.

En soulignant avec tant de netteté l'opposition de l'intention et de l'objet réel, Duns Scot reconnaît par là même qu'il convient d'attribuer aux intentions un mode d'existence spécifique, tout différent de l'existence réelle qui est celle des objets de l'univers concret. Qu'il s'agisse d'intention première ou d'intention seconde, toute intention en tant que telle est un être de raison, qui n'existe que dans la mesure où il est effectivement et concrètement pensé [1]. Ce mode d'existence des intentions fournit à notre auteur la matière d'une série d'explications et de précisions sur lesquelles il est bon d'insister comme il le fait lui-même. L'être de raison (le mot même l'indique assez) n'existe que dans l'intellect ; c'est donc un être « diminué » autant qu'un être « connu » et l'on ne s'étonne pas de voir *diminutum* devenir synonyme ici de *cognitum* [2]. Son existence « se réduit », en effet, à l'univers psychique de l'homme. Résumons maintenant les attributs existentiels propre à toute intention (première ou seconde) [3] ; nous pourrons dire que l'être

---

[1] « ... opere (potentiae animae) cessante, cessat omne esse (entis rationis) ... ut chimera, mons Aureus, prima, et secunda intentio. » SARNANUS, *Op. cit.*, I, 1 ; — « ... omnis prima et secunda intentio et quodlibet aliud ens rationis, habet esse diminutum et in anima, et in tantum habent esse, quatenus actu dependent ab opere intellectus, quo cessante, cessat etiam omne ens rationis, et tandiu in ipso conserantur, quandiu intellectus in tali opere persistit, licet prima intentio fundamentaliter sit ens reale, et extra animam, ut homo, tamen formaliter, inquantum est prima intentio, et objectum cognitum non habet esse nisi in anima. » SARNANUS, *Op. cit.*, I, 2.

[2] « ... quidquid ... est simpliciter ens potest esse ens diminutum. » *Q. met.*, VI, 3, 15 ; — « Ens (enim) rationis est ita diminutum, quod non potest esse perfectio entis realis. » *Quodl.*, I, 14 ; — « ... ens rationis non causatur ab objecto, nisi in quantum cognitum, et ut sic non habet esse nisi in intellectu, quod est ens diminutum, ex *VI Metaph.* ... ens autem diminutum, quod scilicet est ens cognitum, non habet esse realis existentiae ; ergo nec inquantum tale potest esse causa propria alicujus entis realis. » *Ox.*, I, 13, 7 ; III, 8, 19.

[3] « ... entitas secundarum intentionum accipitur ab entitate primarum, et praesupponit illam... » HIBERN., *op. cit.*, XII, 8 ; — « ... secundae intentiones non habent esse, ideo ista non est concedenda : secundae intentiones sunt. Probatur, quia nec veriori modo, necque, perfectiori habent esse secundae intentiones, quam illa quibus attribuuntur, seu in quibus fundantur, sed illa, quibus attribuuntur sub illa ratione, qua ipsis attribuuntur, habent esse tantum cognitum... » P. TATARETUS, *In Porphyrii Isagogen...*, Q. Praeamb., 3 ; — « ... ens diminutum ... est ens Logicum proprie, unde omnes intentiones secundae de tali ente praedicantur ; et ideo proprie excluditur a Metaphysico. » *Q. met.*, VI, 3, 15 ; — « ... significatum termini communis, significantis veram naturam ... (potest) tertio

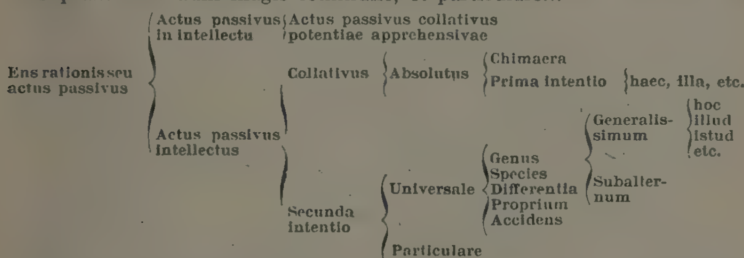
intentionnel est *diminutum*, *cognitum*, *secundum quid*, *in anima*, *objective* [1]. Cet ensemble de caractère distingue très clairement le mode d'existence qui convient en propre aux intentions (et qui est celui d'une série de propriétés logiques) de l'existence réelle des objets qui appartiennent au monde extérieur [2].

---

modo (considerari) ut per formam intelligibilem, ab intellectu apprehenditur, quod est *esse cognitum*, et sic insunt ei intentiones. » *Univ.*, XI, 2 ; — « ... secundae intentiones sunt non ens simpliciter ; tamen dicuntur ens secundum *quid*... » Lych., *Op. cit.*, I, 35, 7.

[1] « ... secundae intentiones sunt primario in considerato, i. est objecto cognito comparato ad aliud, et secundario sunt objective in intellectu, pro quanto secundario considerantur ab intellectu. » P. Tataretus, *In Isagogen*..., 19, A ; 18, A ; — « ... secundae intentiones, non habent aliquod verum esse, sed solum habent esse objective in intellectu, quia secundae intentiones non attribuuntur, nisi rebus cognitis, ut cognitae sunt, modo res cognitae, ut cognitae sunt, non habent verum esse, ergo secundae intentiones non possunt habere verum esse. » Tataretus, *Op. cit.*, 18, A ; Hibern., *Op. cit.*, III, 16 ; F. Faventinus, *Op. cit.*, I, 3, p. 7.

[2] « ... est magna differentia inter lapidem cognitum, et secundam intentionem : quia lapidi cognito non repugnat *esse* realis existentiae... Sed secundae intentioni repugnat realiter posse existere. » Lych., *Op. cit.*, I, 36, 4 ; — Sarnanus désigne exactement la place qui, à son avis, convient aux intentions parmi les différents êtres intellectuels : « ... accidens rationis quando capitur, ut quid... in abstracto, ordinatur secundum sub, et supra... secundum magis commune, et particulare...



Dans le texte précité Lychetus ne comprend pas bien le Docteur Subtil lorsqu'il admet l'existence réelle des intentions premières et la refuse catégoriquement aux intentions secondes, car : 1° les intentions en général, donc ni les premières ni les secondes ne peuvent pas avoir une existence réelle ; — 2° la chose pouvant être connue, ainsi que la relation pouvant être une relation de raison peuvent exister réellement. — La chose se présente autrement selon Zacharie van de Woestyne O. F. M. (*Cursus philosophicus*, Mechliniae, 1921, t. I, p. 499) qui affirme que « l'ordre réel », donc les choses réelles peuvent être prises : I. en elles-mêmes : 1. physiquement, — 2. en tant que connues : 1° « l'ordre » réellement logique (les intentions premières ayant l'être dans la raison et dans les choses), — 2° logico-logique (l'intention seconde), — 3° logico-réel (par ex. *universale* en tant qu'il est dans les choses réelles). Scot fait aussi une remarque intéressante lorsqu'il considère la combinaison de la chose de l'intention première avec une intention première en tant que membre d'une intention seconde ; il se demande ce que sera le produit de cette combinaison ? Sa réponse est

A la lumière de ces distinctions, on peut comprendre la comparaison que Duns Scot établit entre l'étude logique des intentions et l'étude métaphysique du même problème. L'intention, en effet, peut être considérée à deux points de vue et selon les cas il semble qu'elle soit justiciable de l'une ou de l'autre de ces disciplines : si le logicien s'intéresse à l'intention comme telle, le métaphysicien, par contre, ne la considérera que dans la mesure même où elle peut être une chose [1]. Il se peut donc que métaphysicien et logicien donnent l'impression de travailler sur le même domaine, et que ce domaine puisse s'étendre à la totalité de ce qui est connaissable (Scot emploie le mot « *omnia* ») ; il reste que dans un problème comme celui des intentions, l'un ne s'occupe qu'à déterminer leurs conditions d'existence réelle, tandis que l'autre ne s'intéresse à la question de l'objet intentionnel que d'une façon indirecte et dans la mesure seule où ces objets peuvent servir à fonder des intentions secondes ou sont eux-mêmes déjà des intentions secondes [2]. Nous savons, en effet, que l'être proprement logique est un *esse diminutum* [3] et que, conformément à toute la tradition scolastique, précisée par Boèce et par Avicenne, l'objet propre de la logique, c'est l'intention seconde fondée sur des intentions premières [4]. Il faut noter pourtant que Scot considère le syllogisme

---

que ce produit n'est qu'un être *per accidens* qui est quelque chose d'intermédiaire entre la substance première et seconde. « ... *aliquis homo* est ens per accidens, compositum ex re primae intentionis, et secundae : et nec est prima substantia, nec secunda, sed medium accidentale inter illa... » *Praedic.*, XII, 5 ; — « ... compositum ex re primae intentionis et secundae... potest habere definitionem in *quid.* » *Praedic.*, ibid.

[1] « ... Logicus per se considerat intentiones... » *Univ.*, XII, 3 ; — « ... de solo (intentionali) ... per se considerat Logicus... » *Praedic.*, II, 2 ; — voir : *Univ.*, XIV, 2 ; XXVII, 7 ; — « ... conclusio logice sumpta, scilicet de ipsis intentionibus... » *Praedic.*, XIII, 4 ; — « Das ordnungsbestimmende und den logischen Bereich charakterisierende Moment ist die *Intentionalität, die Hingeltung, die Aussagbarkeit.* » HEIDEGGER, *Op. cit.*, p. 98-9 ; — voir : *Ox.*, III, 7, 1, fol. 11 r., col. a ; — « ... Metaphysicus omne ens reale considerat, non ens rationis ... si concedatur quod considerat intentionem inquantum ens, non ... sequitur, quod intentionem inquantum intentio... » *Univ.*, VIII, 9 ; — « ... Metaphysicus considerat ... entia rationis, vel intentiones secundas, inquantum habent rationem entis, id est, quiditatis. Non tamen ex hoc sequitur quod consideret intentiones, inquantum tales quia aliud est intentio inquantum intentio, et aliud intentio inquantum ens... » HIBERN., *op. cit.*, VII, 15 ; — voir : *ibid.*, XI, 9.

[2] « ... Logicus considerat omnia, ut Metaphysicus : sed modus alius considerationis, scilicet per quid reale, et per intentionem secundam... » *Q. met.*, VI, 3, 15 ; « ... res sub intentione definitur, quia sic res a Logico consideratur. » *Univ.*, XIV, 2.

[3] Voir p. 236, note 3.

[4] « ... (subjectum logicae) est de secundis intentionibus applicatis

comme l'objet proprement adéquat de la recherche logique ; or, il semble que l'intention seconde, soit autre chose aussi qu'un objet d'études purement logiques [1]. Quoi qu'il en soit, il est certain que la métaphysique, qui spécule toujours sur le réel, se distingue de la logique en ce qu'elle n'étudie que des intentions premières, c'est-à-dire des abstractions connues à partir de certains objets réels et attribués à ces objets *in quid* [2]. C'est ainsi que lorsque le métaphysicien considère des intentions secondes, il les étudie toujours *in abstracto* (*ut quid*), c'est-à-dire en tant qu'intentions premières, tandis que le logicien les considère *in concreto* (*ut modus*), comme de tels ou de tels x, comme les fondements de tels ou tels R'γ [3].

---

primis, sicut dicit Boëtius, quia illae sunt communes omnibus in logica determinatis. » *Univ.*, III, 2 ; — « Logicus enim considerat secundas intentiones applicatas primis, secundum ipsum Avicennam... » *Ox.*, II, 3, 1, 7 : voir : *Univ.*, II, 1 ; *Praedic.*, I, 2 ; *Rep.*, II, 1, 7, 11 ; — « Logica est de secundis intentionibus applicatis primis. » *Univ.*, II, 1. — M. Hibernicus attire l'attention sur la différence entre l'intention logique et l'intention prise dans le premier sens de ce terme : « Dicitur ... *intentio* ab *in et tendo* ... cui opponitur Physicae *remissio*. Veruntamen communiter Logici non capiunt intentionem illo modo. » Hibern., *Op. cit.*, III, 15 ; — « ... quomodo causarentur relationes rationis, sive intentiones Logicae ? ... » *Ox.*, I, 3, 7, fol. 48 r., col. a.

[1] « ... subjectum primum et proprium Logicae est Syllogismus... » *Univ.*, III, 7 ; — Hibernicus distingue le syllogisme primo et secundo-intentionnel et il en définit les différences comme suit : « ... (Syllogismus) in primae-intentionalem, et secundae-intentionalem dividi debet. Voco ... *primae-intentionalem* Syllogismum in voce, vel in scripto, vel in mente, ex tribus propositionibus formatum. *Secundae-intentionalem*... appello respectum rationis habitus praemissarum ad conclusionem, vel signi complexi discursivi ad suum signatum. Vel secundum alios, est quaedam relatio rationis, quae ex multis connexis, aliquid aliud cognoscitur inferri. » Hibern., *Op. cit.*, III, 3 ; — « ... consideratio logicalis est de secundis intentionibus supponibilibus pro primis, et hoc concretive sumptis ; et ideo omnes definitiones, et demonstrationes logicales verificantur in primis : inde recte authoritas vulgata habet quod Logica est de secundis intentionibus applicatis primis. » Hibern., *Ibid.*, I, 21 ; — « Quod est ens necessarium, potest esse objectum scientiae : secundae intentiones sunt ens necessarium, ergo sunt objectum scientiae, ergo logica est scientia, quia est de secundis intentionibus tanquam de objecto ... non dico, quod secundae intentiones sint communiter subjectum in logica, sed dico sic, quia Syllogismus, qui est subjectum in logica, est secunda intentio. » F. Faventinus, *Op. cit.*, I, 3, p. 7 ; voir : Hibern., *Op. cit.*, III, 51.

[2] « ... scientia speculativa (realis) ... quae considerat intentiones primas abstractas a singularibus realibus, et dictas de illis in *quid*, per quod excluditur Logica, quae est de secundis intentionibus, quae de nulla re primae intentionis praedicantur in *quid*. » *Q. met.*, VI, 1, 9.

[3] Le logicien peut définir les intentions secondes *in concreto* (« Intentiones ... secundae definiuntur, ut Logicus definit, ex Genere videlicet, et Differentia... » Hibern., III, 55) ; voir plus haut note 1.

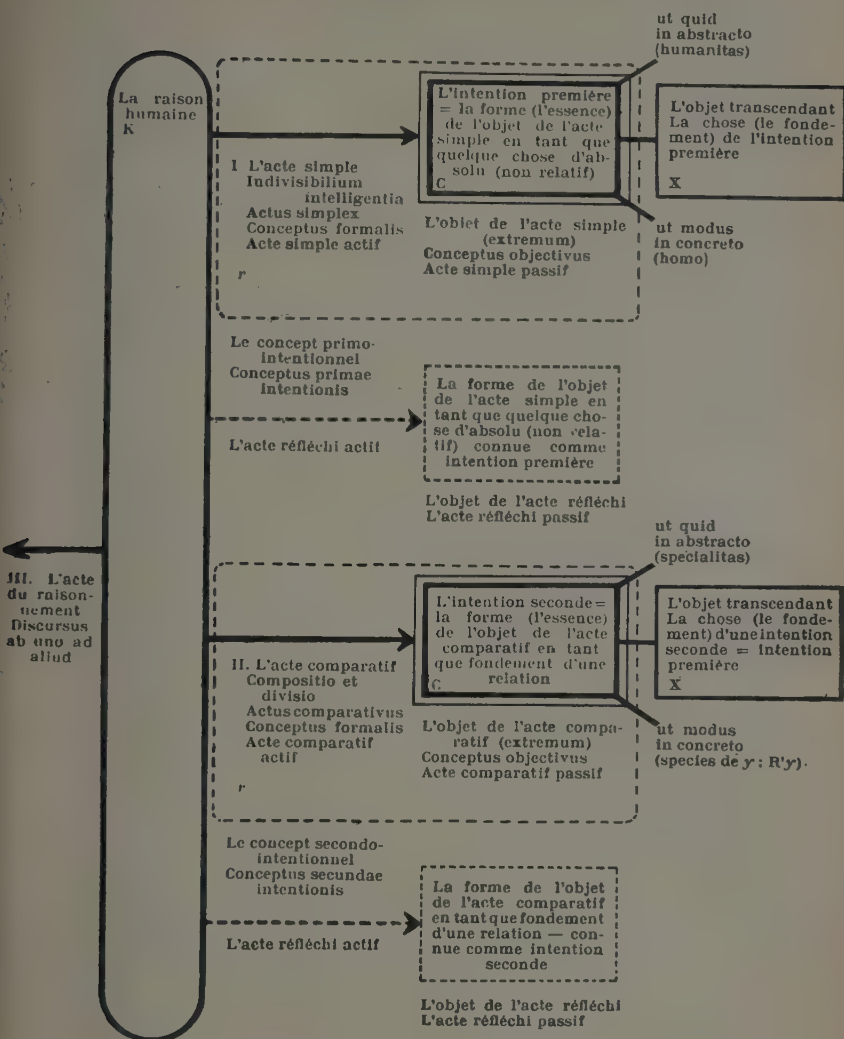
Il serait difficile d'exprimer clairement le rapport qui lie chez Scot logique et métaphysique et même de dire exactement si ce rapport existe, car le problème peut être envisagé sous différents aspects. L'objet des deux disciplines est bien le même ; il s'étend, on l'a dit, à tout ce qui peut être connu. Mais cet objet est envisagé dans les deux cas d'une manière fort différente et c'est en ce sens qu'on peut attribuer aux études logiques un domaine beaucoup plus vaste qu'aux études strictement mytaphysiques. Il est vrai que sous la seule réserve de déterminer leur degré de réalité le métaphysicien peut considérer lui aussi les fictions, les non-êtres, etc. ; il reste que sa fonction propre, c'est d'envisager des êtres réels d'une façon abstraite. On sait au contraire que les conclusions du logicien ne sont pas moins justes et vraies lorsqu'elles s'appliquent à des intentions secondes dont le fondement est une fiction ou une négation que dans le cas où ce fondement est un objet réel. Ainsi donc on peut dire que le rapport objectif qui lie les deux disciplines reste un rapport accidentel analogue à celui qui lie l'intention, en tant que propriété logique, à la chose même dont elle est l'accident. On sent ici chez Scot le désir très net d'une logique autonome, échappant à toute ingérence étrangère et capable de devenir librement la *directrix nostrae cognitionis* [1].

Il nous reste maintenant à appliquer aux problèmes des catégories, des universaux et des divers modes de prédication les définitions et les distinctions que nous venons d'établir dans la première partie de cette étude. Mais auparavant il sera peut-être utile de résumer le résultat de nos investigations dans un tableau schématique des intentions premières et des intentions secondes.

---

[1] Nous pouvons constater avec Prantl que de l'avis de Scot le développement et l'exposition scientifique des intentions premières dépend des intentions secondes logiques (cf. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, 1927, t. III, p. 201-232) ; — c'est pourquoi les scotistes appellent les intentions secondes, tantôt ce par quoi on peut connaître « les fondements » de ces intentions (cf. Hibernicus, *Op. cit.*, XXXII, 68 ; Hiquaeus, *Op. cit.*, IV, 6, 10, 7), tantôt les guides de notre pensée. (« ... secundae intentiones (conferuntur) cum primis, sicut imagines cum rebus imaginatis, inventae enim sunt ad repraesentandas res ipsas secundum methodum et brevitatem ... et ... dicuntur directrices nostrae cognitionis... » M. de Meldula, *Op. cit.*, I, 124, p. 165). Pour Occam, le terrain d'étude de la logique est tout à fait indépendant de celui des études métaphysiques (C. Prantl, *Op. cit.*, t. III, p. 327-420) ; c'est pourquoi le Docteur Admirable peut distinguer nettement la logique des autres domaines de la philosophie : « ... tam in logica quam in philosophia et in aliis scientiis. » G. Occam, *Expositio aurea et admodum utilis super artem veterem*, Bononiae, 1496, I Periherm., Proem., fol. 93 v.

TABLEAU DES INTENTIONS PREMIERES ET DES INTENTIONS SECONDES



Etant donné l'importance de la théorie des intentions premières et des intentions secondes, et surtout de leur application logique pour l'élucidation des rapports entre la logique et la métaphysique, nous tâcherons maintenant de montrer leur rôle dans un certain nombre de questions qui permettront de dégager quelques traits caractéristiques de la pensée scotiste.

Le problème des catégories est de ceux, en particulier, qui peuvent mettre en lumière la relation qui lie les objets réels aux intentions et la différence qui les sépare. Il semble que les dix catégories d'Aristote (*substantia*, *quantitas*, *qualitas*, *relatio*, *ubi*, *quando*, *situs*, *habitus*, *actio*, *passio*), qui divisent tout être d'une manière exhaustive en dix genres les plus généraux (*generalissima*) [1] appartiennent au domaine d'étude propre au métaphysicien, puisqu'elles concernent la division des êtres en tant qu'êtres réels et non pas en tant qu'êtres de raison. Scot le confirme d'ailleurs expressément lorsqu'il appelle les dix catégories *generalissima rerum* en soulignant qu'elles ne divisent pas tout ce qui peut être connu par l'homme, mais seulement l'être en tant qu'être réel (*ens secundum se*). En effet ce n'est qu'en sortant des catégories aristotéliciennes qu'on peut admettre encore un *universalissimum* qui comprenne aussi bien les êtres concrets que les intentions secondes, les déficiences, les non-êtres, les possibilités. Mais en admettant un *universalissimum* pour ces différents objets on n'exclut pas les dix catégories qui s'appliquent seulement aux êtres réels ; d'ailleurs tout ce qui dans ces choses concrètes, intentions secondes, déficiences, non-êtres et possibilités, appartient aux êtres en tant qu'êtres, tout cela rentre dans le domaine des catégories d'Aristote [2]. On voit donc que les intentions au contraire sont exclues de ce domaine dans la mesure où on peut les appeler des êtres de raison au sens strict du terme [3]. Mais nous savons aussi que les catégories elles-mêmes, en tant que catégories, peuvent être un objet d'études pour le logicien ; celui-ci étudie, en effet, les intentions secondes basées sur les intentions premières et parmi les traités de logique nous trouvons une dissertation qui concerne

---

[1] « Concedo ergo divisionem (entis in *decem genera esse*) sufficientem ; et quod distinguuntur *realiter*. » *Q. met.*, V, 6, 9.

[2] Voir p. 216, note 6.

[3] « ... res secundae intentionis non sunt in aliquo decem praedicamentorum, licet possint poni in praedicamento entis rationis. » TATARETUS, *In Isagogen...*, 51, E.

tout spécialement les catégories (*Liber praedicamentorum*) et dont l'objet propre est justement ce « quelque chose » qui peut être également attribué à chacune des dix catégories et qui est quelque chose d'intentionnel[1]. Pour pouvoir être aussi attribué indifféremment à tous les objets, il ne suffit pas à une chose quelconque d'être comprise « dans une intention » (*sub intentione*)[2] ; il faut que ce « quelque chose » d'intentionnel soit parfaitement déterminé[3] et nous ne doutons pas qu'il ne s'agisse ici de l'intention seconde que Scot appelle : *generalissimum*, c'est-à-dire le genre le plus général[4]. Le Docteur Subtil rejette la thèse suivant laquelle les catégories *in se*, c'est-à dire les catégories des êtres réels, auraient des causes (entendez des causes réelles) ; elles n'ont comme causes que les causes de leurs passions intentionnelles, par rapport à leurs propriétés intentionnelles (logiques) ; et celles-ci ne conviennent aux êtres réels que dans la mesure où ces êtres, en tant que catégories, deviennent objets d'investigations rationnelles[5]. C'est donc une intention seconde (le *generalissimum*) qui sert de principe de division aux dix catégories et qui crée une unité logique entre ces dix genres principaux ; ce sont également des intentions qui différencient l'être en dix catégories, puisque les catégories comme telles n'ont pas de causes réelles, mais qu'elles sont constituées par des causes intentionnelles correspondant aux diverses propriétés logiques des êtres réels. De cette doctrine scotiste sur les causes des intentions nous pouvons déduire que puisque ce sont des intentions qui servent de fondement tout aussi bien à la structure des catégories qu'à leur division, les catégories

---

[1] « ... (in libro super Praedicamenta) consideratur de decem Praedicamentis, inquantum aliquid a ratione causatum eis tribuitur, quia aliter non possunt a Logico considerari, et illo modo non habent tantum unitatem analogiae, sed etiam univocationis ; et illud univocum istis, illo modo, est aliquod intentionale, quod est hic primum subjectum... » *Praedic.*, II, 4 ; — « ... aliquod intentionale dicitur de istis decem (scil. praedicamentis) secundum idem nomen, et secundum eandem rationem ; ergo univoce. » *Praedic.*, III, 2.

[2] « ... impossibile est aliquam rem qualemcunque sub intentione convenire univoce rebus omnium Generum... » *Univ.*, XIV, 2.

[3] « ... aliquid intentionale univocum potest applicari rebus omnium generum... » *Praedic.*, III, 3, et ce qui suit.

[4] Voir p. 216, note 4.

[5] « ... (decem praedicamentorum) in se non sit causa aliqua, tamen respectu suarum passionum habent causam, praecipue respectu passionum intentionalium, quae insunt eis inquantum a ratione considerantur. » *Praedic.*, II, 6.

par conséquent ne se rapportent que d'une manière occasionnelle aux êtres réels et que leur cause efficiente est la raison humaine. Le principe général qui fonde l'unité de catégories et les principes propres à chaque catégorie restent d'ailleurs indépendants : Scot nous dit en effet que pour définir d'une manière correcte l'intention *generalissimum* il n'est pas nécessaire d'avoir des définitions des catégories auxquelles elles est attribuée (par exemple de la substance) [1].

Il est inutile de souligner l'intérêt que présente pour la connaissance de la philosophie médiévale l'attitude des différents philosophes à l'égard du problème des universaux. En signalant les cinq *praedicabilia* comme exemples d'intentions secondes et d'intentions premières, nous avons effleuré déjà cette question des rapports entre l'intention et l'universel ; il convient maintenant de compléter notre étude en élucidant la notion scotiste de l'*universale* et de son mode d'existence. Ce qui existe d'une manière réelle, hors de la raison, ce n'est pas encore l'*universale* proprement dit mais « la nature des choses » (*natura rerum*) qui ne possède ni unité numérique ni unité rationnelle (dépendante d'une pensée qui la pense) mais une sorte d'unité intermédiaire que Scot appelle formelle [2] ; cette nature, qui n'est ni générale ni particulière mais indéterminée sous le rapport de la quantité logique [3], existe en quelque façon dans une pluralité d'individus [4]. En soi et comme telle, on doit dire qu'elle est indifférente à tout ce que la raison pourrait lui attribuer [5] bien qu'elle puisse devenir universelle (*communis*), précisément grâce à l'acte de la pensée humaine qui la pense ; ajoutons qu'elle est l'élément indispensable à la formation d'un *universale* complet [6] qui est égale-

---

[1] Voir p. 216, note 4.

[2] Cf. P. Minges, *Der angebliche excessive Realismus des Duns Scotus*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. VII, I, Münster, 1908, III, pp. 81-108 ; — E. Longpré, *Op. cit.*, 1923, pp. 583-591.

[3] Avicenne admettait la même chose au sujet de la *natura rerum*. Cf. E. Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot* dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, 1927, t. 2, pp. 117-146, IV.

[4] Cf. Minges, *Op. cit.*, *l. cit.*

[5] « ... natura est indifferens ad secundam intentionem causatam in intellectu, secundum quam dicitur universalis... » Lych., *Op. cit.*, II, 3, 1, 7.

[6] « ... universale completum, puta natura accepta sub secunda intentione, ut homo sumptus sub intentione speciei... » Lych., *Op. cit.*, II, 3, 1, 3.

ment appelé *universale actu* [1] Ainsi définie selon l'usage constant du Bienheureux Scot, cette *natura rerum* peut être saisie par la raison de telle manière (et c'est là sa compréhension spécifique) qu'elle peut devenir le « fondement » des universaux en tant que concepts (*post rem*) et par conséquent leur garantie d'objectivité [2].

Les propriétés que nous venons de rapporter n'élucident pas complètement la notion de *natura rerum*, mais il est bien visible qu'elles ne sont pas sans analogie avec ce qui a été dit plus haut des intentions premières : on se rappelle, en effet, que ces dernières servent de « fondements » aux intentions secondes en leur permettant de prendre appui sur un certain nombre de choses dans la mesure où les choses sont les objets d'un acte de connaissance. Scot use en effet d'une formule qui ne prête à aucune équivoque lorsqu'il affirme que parmi d'autres modes d'appréhension l'*universale* peut être saisi comme sujet (*subjectum*) c'est-à-dire comme chose de l'intention première à laquelle correspond d'une manière indirecte l'intention seconde d'universalité [3] dont on fait mention déjà en citant divers exemples d'intentions secondes [4]. Ce sujet c'est précisément la *natura rerum* ; lorsqu'elle est saisie ou connue d'une certaine manière en tant qu'elle est commune à certains individus, et dans ce cas seulement, elle devient une intention première, un *universale primo-intentionaliter sumptum*. Il en résulte que l'*universale* doit être compté parmi les *choses* de l'intention première [5]. Mais on n'a pas oublié qu'une chose ne devient une intention première que dans la mesure où elle est connue ; la raison connaît donc l'*universale* comme intention première dans les choses réelles particulières en faisant abstraction de leurs propriétés singulières [6]. Cet *universale* pris comme intention première n'existe réellement que *fundamentaliter*, c'est-à-dire dans la mesure seulement où existe en réalité cette *natura rei*, qui reste indéterminée au point de vue de son caractère universel ou

---

[1] Cf. MINGES, *Op. cit.*, *l. cit.*

[2] J'emploie ici le terme « objectif » dans le sens qui lui est attribué par la philosophie moderne. — Cf. LONGPRÉ, *Op. cit.*, 1922, ad finem ; 1923, pp. 583-591.

[3] « ... (universale) sumitur pro subjecto, idest, pro re primae intentionis, cui applicatur intentio universalis... » *Univ.*, III, 11.

[4] Voir aussi : « ... arguitur contra (aliquod) ... de intentione universalitatis... » *Q. met.*, V, 6, 7.

[5] Cf. C. PRANTL, *Op. cit.*, t. III, pp. 201-232.

[6] Cf. H. KLUG, *Op. cit.*, B, 512.

particulier. Dans le cas présent, comme il est de règle pour toute intentionnalité, c'est la raison seule qui est la cause de l'intention mais une raison qui s'exerce sur un objet et qui reçoit de cet objet l'occasion de former un universel [1]. Précisément cette « occasion » n'est rien d'autre ici que la *natura rerum* sans détermination de quantité logique,mais considérée seulement, dans un acte de connaissance, comme commune aux choses données et devenue par là même un *universale primo-intentionale* [2] doué de tous les caractères propres aux intentions premières. Ainsi compris l'*universale* existe en tant qu'*ens rationis*, selon le mode d'existence de toutes les intentions premières ; dans les êtres particuliers (*in re*) il ne se trouve à proprement parler qu'en tant que *res* de l'intention première, c'est-à-dire *fundamentaliter*. L'*universale* comme intention première ne se distingue donc des êtres particuliers que par une distinction formelle [3] ; nous savons que c'est là une distinction chère au Docteur Subtil ; à côté de la distinction réelle et de la distinction de raison, elle se rapporte en général à deux termes

---

[1] « Universali ... aliquid extra correspondet, a quo movetur intellectus, ad causandum talem intentionem. » *Univ.*, IV, 4 ; — voir aussi : *ibid.*, XI, 2 ; *Q. met.*, VII, 14, 5. — « Distinguendum est de *universali*. Sumitur enim vel sumi potest *tripliciter* : quoniam pro *intentione secunda* (1), quae, scilicet, est quaedam relatio rationis in praedicabili ad illud de quo est praedicabile ; et hunc respectum significat hoc nomen *universale* in concreto, sicut et *universalitas* in abstracto (2). — *Alio modo* accipitur *universale* pro illo *quod denominatur ab illa intentione*, quod est aliqua res *primae intentionis*, nam *secundae intentiones* applicantur *primis*. — Et sic accipi potest *dupliciter : uno modo* pro illo quod quasi ut subjectum remotum denominatur ista intentione : *alio modo* pro subjecto *propinquo*. — *Primo modo* dicitur *natura* absolute sumpta *universale*, quia non est de se *haec*, et ita non repugnat sibi ex se dici *de multis* (3). — *Secundo modo* non est *universale*, nisi sit *actu determinatum*, ita quod unum intelligibile numero sit dicibile de omni supposito, et illud est *complete universale*. » Garcia, *op. cit.*, p. 699.

[2] « ... (Scotus dicit) quod aliquando universale capitur pro subjecto ; idest pro re primae intentionis, cui applicatur universalis intentio Per quod nihil aliud intelligitur, nisi objectum commune cognitum, et hoc modo universale est primum objectum intellectus nostri ; idest, est prima intentio, et primus actus intellectus passivus, vel ipsum objectum cognitum quod est primum objectum respectu secundae intentionis. » Sarnanus, *Op. cit.*, I, 2 ; — « ... universale completum in primis intentionibus vere praedicatur in *quid.*, et vere est de quiditate inferioris, non tamen ratione indifferentiae additae, sed ratione naturae inclusae, cui additur talis indifferentia. » Lych., *Op. cit.*, II, 3, 1, 3.

[3] Voir : *Ox.*, II, 3, 6 ; — en général, le problème de la distinction formelle se rattache au problème de l'intention (cf. E. Longpré, *op. cit.*, 1924, pp. 100-250).

qu'on considère à travers diverses appréhensions dans une opposition qui ne se fonde ni sur la réalité objective [1] à laquelle ils correspondent ni sur leur essence prise absolument (*quidditas*) ni sur des différences qui n'existeraient entre eux que dans l'acte de pensée qui les pose. Cette opinion scotiste qui considère l'*universale* comme une intention première fondée sur la chose réelle de l'intention première sera combattue par Guillaume Occam qui soutiendra qu'en dehors de la raison (*extra mentem*) il ne peut exister que des êtres particuliers et qui niera l'existence d'une nature qui serait la chose de l'intention première ou le fondement de cet *universale* qui diffèrerait formellement des êtres particuliers où se concrétise cette nature [2].

Cependant chaque universel peut être considéré non seulement comme intention première, mais aussi comme intention seconde, ayant pour cause un acte de la raison et correspondant aux choses de l'intention première. Entendu de cette façon l'*universale* est un *universale* logique [3]. Cette considération nous permet d'admettre avec Scot que l'*universale* est une intention seconde, c'est-à-dire que l'intention seconde peut être attribuée à l'*universale* [4] ; mais on peut dire alors que tous les caractères propres de l'intention seconde s'appliquent aussi à l'universel entendu de cette façon. L'universel secondo-intentionnel est donc un être de raison [5] qui n'existe que dans l'intellect [6] puisqu'il n'est aucune « chose réelle » mais seulement la forme (l'essence) de

---

[1] « Quae *distinguuntur formaliter* non sunt idem *formaliter* et praecise, quia (tunc) distinguerentur *formaliter*, et non distinguerentur *formaliter*, quia nihil essent nisi illud *indistinctum formaliter*. » *Ox.*, II, 1, 4, 19 ; — *ibid.*, 1, 2, 7.

[2] Cf. C. Prantl, *Op. cit.*, pp. 327-420 ; E. Longpré, *Op. cit.*, 1923, pp. 583-591.

[3] Voir p. 224, note 1. — C'est dans ce sens qu'il faut comprendre ce que dit Minges : « ... (die Universalien) sind ... *logische Begriffe*, nicht metaphysische, sie sind *zweite Intentionen, logische Intentionen.* » Minges, *op. cit.*, p. 82.

[4] Voir p. 228, note 5. « ... istae verae sunt ... universale est secunda intentio, secunda intentio praedicatur de universali, etc. » Sarnanus, *Op. cit.*, II, 5.

[5] « ... Porphyrius ... intendit loqui de universali pro per se significato, quod non est nisi una secunda intentio, et ens rationis... » Tataretus, *In Isagogen...*, 17, H.

[6] « ... universalia secundae intentionaliter capta, sunt in intellectu, vel objecto cognito, cum non sint nisi secundae intentiones. » Tataretus, *In Isagogen...*, 18, G-H ; — voir p. 233, note 1.

l'objet de l'acte de raison comparatif en tant que fondement d'une relation [1], cette relation étant toujours posée comme pour chaque intention seconde, entre deux termes qui sont précisément les intentions premières correspondantes. Il en résulte que l'*universale* pris non seulement comme intention première mais aussi comme intention seconde doit « prendre appui » directement ou indirectement sur la réalité, qu'il doit avoir un *fundamentum in re* [2]. Considéré, en effet, comme secundo-intentionnel et en tant qu'il se fonde sur des intentions premières, l'universel doit correspondre aux choses de l'intention première de la manière qu'on a décrite en exposant la théorie scotiste sur le fondement intentionnel. Rappelons-nous ici que ce qui donne à l'universel son caractère primo-intentionnel c'est dans notre cas la *quidditas* (ou *natura*) *absoluta*, c'est-à-dire une nature qui est la nature de ceci ou de cela et qui peut être connue comme appartenant en commun à ceci ou à cela [3] : nous sommes donc en présence de toutes manières de quelque chose qui appartient au « monde réel ». Mais nous savons déjà avec quelles restrictions et sous quelles conditions le Docteur Subtil admet les liens qui unissent le monde rationnel des êtres de raison au domaine des objets réels.

Comme on l'a vu le caractère propre de la pensée scotiste se marque déjà dans sa théorie de la distinction formelle qui, pour lui se justifie d'une part par l'état objectif ou réel des choses (*a parte rei*), mais qui d'autre part existe aussi simplement par l'acte de pensée qui la pose. On peut voir un des thèmes favoris du Docteur Subtil dans cet effort qui lui est familier pour n'établir entre les réalités extra-rationnelles et notre monde intérieur que des limites imprécises et même insaisissables et pour montrer que beaucoup de « produits » que certains philosophes placent dans l'objet et que d'autres attribuent à la raison, se situent précisément

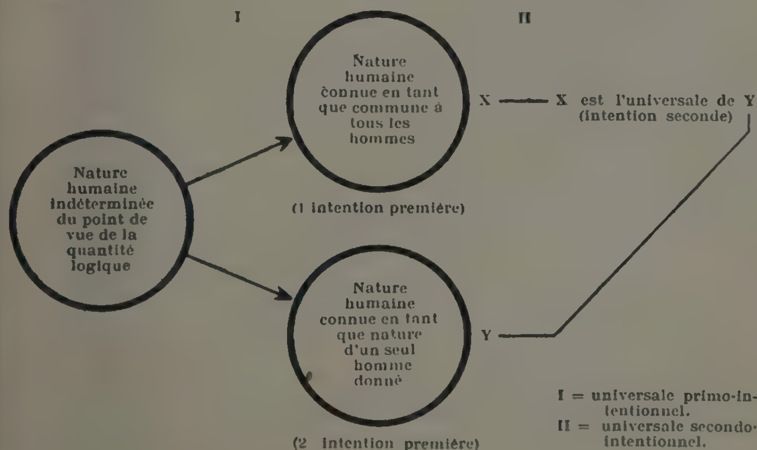
---

[1] Cf. E. Gilson, *Op. cit.*, p. 138.

[2] « ... Universale inest homini, ut abstrahitur ab omni accidente reali... non autem ab intentionali... » *Univ.*, XI, 7. Cf. : E. Longpré, *Op. cit.*, 1923, pp. 583-591 ; M. de Meldula, *Op. cit.*, t. I, d. IV, q. IV, 74, 83, pp. 183-6.

[3] « ... universale secundae-intentionaliter captum non potest fundari in natura absoluta ; sed tantum in natura, ut cognita... » Lych., *Op. cit.*, I, 3, 6, 1 ; — « ... licet universalitas formaliter sumpta sit relatio rationis, tamen debet habere fundamentum in re, quia non potest intellectus vere applicare alicui intentionem universalitatis, nisi supposito in re fundamento, alias ita bene posset intentio, speciei applicari naturae genericae, sicut specificae, et intentio generis individuo, sicut naturae genericae... » M. de Meldula, *Op. cit.*, I, p. 184, n° 83 ; *Ibid.*, I, p. 186, n° 89.

dans un domaine limite, entre le monde de nos fictions intellectuelles et celui des êtres réels. C'est le cas en particulier pour l'*universale*, car il est vrai qu'il existe en un sens dans la réalité extra-mentale, mais il est vrai aussi que comme intention première ou intention seconde il existe dans le domaine de la pensée humaine. Bien qu'elle reste indéterminée du point de la quantité logique, la *natura rerum* correspond dans les êtres concrets à une réalité indubitable ; mais lorsqu'elle est considérée dans une application particulière (comme convenant à un individu déterminé) ou d'une manière générale (comme convenant à un plus grand nombre d'individus), cette même *natura rerum* devient une intention première (*universale primae intentionis*, la nature commune connue en tant que commune). Et d'autre part si la raison humaine établit une comparaison entre la *natura rerum* considérée comme commune à certains êtres (intention première), et cette même *natura rerum* considérée comme nature de l'un de ces êtres (la deuxième intention première), elle constitue alors une relation de raison qu'il faut situer évidemment dans l'objet de l'acte comparatif de la raison. Quant à la forme ou l'essence du fondement de cette relation, c'est un *universale* secondo-intentionnel et à ce titre on peut le considérer, comme toute intention seconde soit *ut modus* (universale de *y*) ou bien *ut quid* (*universalitas*) [1]. Le tableau suivant nous montrera plus clairement encore la pensée de Scot en l'illustrant par un des exemples possibles de l'*universale* :



[1] Voir p. 246, note 1.

C'est cet *universale* secondo-intentionnel fondé sur un *universale primae intentionis* qui constitue l'*universale* au sens propre, l'*universale actu* ; c'est une intention seconde qui se fonde sur la réalité objective de la *natura rerum* telle qu'elle existe réellement dans le monde extérieur, mais indépendamment de toute détermination[1]. Ce problème de l'universel est en vérité fort complexe et le terme même d'« universel » peut être entendu dans divers sens qui correspondent à diverses solutions. Le mérite du Docteur Subtil est surtout d'avoir analysé avec grand soin ces diverses significations soit explicitement lorsqu'il envisage l'*universale*, soit indirectement par son analyse détaillée de la notion d'intention première et d'intention seconde ; nous croyons, en effet, que sans cette étude préalable, on ne saurait guère comprendre d'une manière complète et précise le concept d'universel.

Comme on l'a dit déjà, et en dépit de la différence formelle, la *natura rerum* existe réellement dans les êtres particuliers ; mais, nous le savons aussi, elle devient un *universale* primo-intentionnel du moment qu'elle est connue comme universelle (commune) ; donc à l'*universale primo-intentionaliter sumptum* on ne peut pas attribuer un mode d'existence parfait et complet ; il n'est donc pas tel ou tel être particulier réel, mais il se trouve « dans l'être connu » (*in esse cognito*). De même l'universel secondo-intentionnel a la même existence que nous avons attribuée aux intentions secondes ; il n'est donc pas une fiction, puisqu'on a vu plus haut que le Docteur Subtil distingue les intentions des non-êtres, des fictions, des déficiences, etc. Bien qu'il soit effectivement le produit de la raison humaine, il se fonde sans aucun doute sur une réalité extra-mentale, et c'est ce qui le distingue nettement des produits de l'imagination[2]. Mais, comme celui de toutes les intentions secondes, son mode d'existence reste imparfait ; il s'agit, nous le savons bien, d'un *esse diminutum*. Au sens strict, *in re*, on peut donc dire que l'universel n'a pas d'existence propre car dans les choses concrètes il n'existe que comme fondement ; enten-

---

[1] « ... (universale) *effective* est ab intellectu, sed *materialiter*, sive originaliter, sive occasionaliter est a proprietate in re ; figmentum vero minime. » GARCIA, *op. cit.*, p. 698.

[2] « ... Universale est ab intellectu ... (et non) est figmentum, quia figmento nihil correspondet in re extra ... Universali ... aliquid extra correspondet, a quo movetur intellectus, ad causandum talem intentionen. » *Univ.*, IV, 4.

dons par là que dans ces choses la *natura rerum* n'est rien de plus que la *res* de l'intention première, c'est-à-dire une sorte d'universel, mais qui d'aucune manière n'est un universel complet. Ainsi l'*universale* primo-intentionnel n'existe rigoureusement parlant ni *in re* ni *post rem*, mais comme toute intention première il existe dans un certain domaine intermédiaire entre le monde réel et le monde intelligible ; et il reste formellement distinct des êtres réels auxquels il doit correspondre, puisque la nature envisagée peut être connue dans la mesure où elle est commune à ces êtres. *Post rem*, l'universel existe aussi dans la pensée comme intention seconde ; en ce sens il se fonde aussi sur la réalité objective par l'intermédiaire des intentions premières qui lui correspondent. Nous avons établi plus haut que l'objet propre du métaphysicien, ce sont les choses en tant que choses et que par contre le logicien s'intéresse aux intentions secondes qui doivent se fonder sur les intentions premières. On voit donc que l'*universale* primo-intentionnel en tant qu'intention première ressortit à la métaphysique et que l'*universale* secondo-intentionnel *ut modus* appartient strictement au domaine des études logiques, ce qui justifie la division scotiste de l'*universale* en universel métaphysique et universel logique[1]. D'un autre point de vue encore on peut dire que l'*universale* ne peut être ni une fiction ni une chose réelle, car dans un cas physique et métaphysique deviendraient pure logique, sans contact avec le réel, — et dans l'autre la logique deviendrait science directe du réel, c'est-à-dire physique ou métaphysique[2]. Comme l'existence de toute intention l'existence de l'universel au sens scotiste se situe par conséquent dans un univers ontologique spécifique, qui est intermédiaire entre l'être réel et l'être de raison et qu'on ne peut saisir qu'à l'aide de la distinction formelle.

La question des universaux met ainsi en relief d'une manière très vive et très frappante le problème central de toute philosophie, et spécialement de la philosophie de Scot, à savoir le rapport qui existe entre le monde des idées, entre l'univers de la pensée d'une part et d'autre part l'univers des choses extra-mentales. Nous avons vu que c'était bien là le problème unique qui se pose à chaque instant, lorsqu'on veut déterminer la nature et le rôle

[1] Cf. Klug, *Op. cit.*, B, 5, 2.
[2] Cf. E. Gilson, *Op. cit.*, pp. 117-146, IV ; Minges, *Op. cit.*

de l'intention première et de l'intention seconde. Sur ce terrain là, nous avions conclu, on s'en souvient certainement, qu'en prenant au sens strict le terme *res* dans l'expression *res intentionis primae*, il faut dire que certaines intentions seulement prennent l'appui sur la réalité des objets réels ; les autres ne se fondent que sur des fictions, des non-êtres ou des privations. Dans le cas de l'universel, qu'il s'agisse d'intention première ou d'intention seconde, la réalité de la *res* (ou son fondement) est constitué, comme on l'a vu, par ce que Duns Scot appelle la *natura rerum*. Là donc, l'essentiel du problème, c'est de déterminer cette « nature des choses » ; notre ambition d'ailleurs est moins de le résoudre que de le poser en termes clairs. S'il est possible de déterminer exactement le mode d'existence de cette *natura* indéterminée du point de vue de la quantité logique, on sera sans doute en état de saisir l'originalité de l'attitude propre au Docteur Subtil en face du réalisme exagéré des Platoniciens et de comparer utilement son conceptualisme réaliste avec le conceptualisme psychologique ou logique de l'école occamiste [1]. Pour le moment il nous suffira de souligner l'importance de la *distinctio formalis* dont l'intelligence commande sans aucun doute une interprétation correcte de la *natura rerum* ; il est visible d'ailleurs que toute la philosophie de Scot est marquée d'une très forte empreinte formaliste et que c'est le caractère qui la distingue le mieux des autres doctrines du Moyen-Age.

Pour compléter notre étude de l'intention première et de l'intention seconde nous envisagerons maintenant le problème de la prédication entre les intentions ; il nous semble en effet, que c'est là en quelque manière la clef de voûte des idées les plus subtiles de la logique scotiste. Le Bienheureux Duns Scot traite cette question avec une grande sobriété : nous rappelerons brièvement quelle est son attitude à cet égard et nous tâcherons ensuite d'éclaircir quelque peu sa pensée à l'aide du Commen-

---

[1] Cf. K. MICHALSKI C. M., *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris au* XIVe *siècle* dans le *Bulletin International de l'Académie polonaise des sciences et des lettres*, 1919-20, Ire partie, Cracovie, 1922. — « Das Universale wird als Fictum d.h. als « anschauliche Einzelvorstellung » von intentionaler Existenz definiert, sein Wesen ist also Vorstellung — « vor- » gestellt werden » ». L. KUGLER, *Der Begriff der Erkenntniss bei Wilhelm von Ockham*, Inaug.-Disert., Breslau, 1913, 18, h ; — cf. PRANTL, *Op. cit.*, t. III, s. 327-420.

taire de Sarnanus qui a longuement traité la question dans son traité *De secundis intentionibus secundum doctrinam Scoti.*

Posons d'abord ce principe important que pour pouvoir attribuer l'une à l'autre deux intentions secondes, il faut qu'elles soient prises toutes les deux *ut quid* ou *ut modus* ; si cette condition n'est pas réalisée, elles ne s'opposent pas l'une à l'autre (*non opponuntur*). Entendons par là qu'elles ne peuvent pas être employées en même temps l'une comme sujet et l'autre comme prédicat ou inversement dans une proposition vraie [1]. Le Docteur Subtil ajoute que si par exemple avant le terme *homo* nous ajoutons *omnis* ou bien *aliquis* (tout homme ou quelque homme) nous pouvons être sûrs que *homo* ne représente ni une intention ni simplement un mot écrit ou un son correspondant à l'émission vocale, mais qu'il représente effectivement ses *supposita* (donc tous les hommes en particulier) [2]. Mais que faut-il entendre par *suppositio* ? Duns Scot distingue la *suppositio materialis*, simple correspondance entre un terme donné et sa représentation graphique ou verbale (le terme *homo* est représenté par le son du mot écrit ou du mot prononcé), — la *suppositio personalis* qui correspond à la représentation par un terme donné des êtres singuliers qui y correspondent (le terme *homo* représente chaque homme pris en particulier) et enfin la *suppositio simplex* dans laquelle le terme doit remplacer l'*universale* correspondant (le terme *homo* représente homme en général). Nous pouvons admettre que le terme *homo* précédé d'*omnis* ou d'*aliquis* fait toujours fonction de *suppositio personalis* en représentant ses *supposita*. C'est ce même principe, mais envisagé sous un autre aspect, que nous retrouvons sous la plume de Sarnanus lorsqu'il soutient que chaque intention concrète (*ut modus*) *significat suum significatum* (par exemple le terme *homo* signifie l'homme en général) et *concernit subjectum denominatum* (désigne ou

[1] « Secundae igitur intentiones non opponuntur, nisi ut utraque accipitur ut *quid*, vel utraque ut *modus.* » *Univ.*, VIII, 5.

[2] « Signa ..., ut *omnis*, *aliquis* sibi (scil. « homini ») addita indifferentiam ad intentionem, et ad vocem tollunt, et determinant ipsum ad acceptionem tantum pro suppositis... » *Praedic.*, XII, 4 ; — « ... propter auctoritatem Aristotelis, intelligendum, quod *homo* de se indifferens est ad multas acceptiones, scilicet pro voce, pro intentione, pro suppositis. » *Praedic.*, XII, 4. — (on peut supposer que le terme *in suppositione materiali* remplace le mot en question dit ou écrit, — *in supp. simplici* une intention, — *in supp. personali* les désignations particulières).

connote son *suppositum* : tel ou tel homme) ; donc par exemple l'intention concrète : blanc signifie son *significatum* (la blancheur) et désigne ses *denominata* (la chose où est la blancheur). Cependant l'intention *in abstracto* (*ut quid*) *significat suum significatum et nihil connotat*[1]. Lorsqu'il est précédé de « tout » ou « quelque » le terme *homo* est toujours employé *ut modus* (concrètement) et par conséquent représente (*concernit*) ses *denominata* ; — il en résulte qu'on n'a le droit d'employer ces déterminatifs que devant des noms d'intentions considérés *in concreto*, car on voit bien que l'intention *in abstracto* (*ut quid*) ne représente jamais ses *supposita (significat se ipsum et nihil concernit)* ! — On pourrait également formuler le même principe en disant que le nom d'intention *in concreto* (*ut modus*) peut toujours se présenter *in suppositione simplici* et *in suppositione personali*, le nom d'intention *in abstracto* (*ut quid*) seulement *in suppositione simplici*.

Dans beaucoup de passages le Docteur Subtil distingue deux groupes de prédications : *prædicatio exercita* et *signata*, et *prædicatio essentialis* et *denominativa*. La *prædicatio exercita* porte sur les fondements (les choses) des intentions, la *prædicatio signata* sur les intentions elles-mêmes[2]. Voici un exemple de *prædicatio signata* : *genus prædicatur de specie* ; et voici un exemple de *prædicatio exercita* : *homo est animal*. Dans ce dernier cas, on attribue une intention première à une autre intention première ; or ces deux intentions, on l'a dit et redit, sont précisément les fondements des intentions secondes entre lesquelles s'établira la *prædicatio signata* correspondante. On peut donc raisonner ainsi : puisque le genre se dit de l'espèce, donc l'homme est un animal ; de *genus prædicatur de specie*, je peux tirer : *homo est animal*[3]. Sur ces deux genres d'attributions, Sarnanus insiste davantage et c'est à lui que nous emprunterons la description de leurs caractères : il signale, en effet, que dans la *prædicatio exer-*

---

[1] Cf. Sarnanus, *Op. cit.*, II, 1.

[2] Voir p. 223, note 6.

[3] « ... a *praedicari per se*, in intentionibus ad *esse* in fundamentis bene tenet consequentia sic : *Genus praedicatur de Specie : ergo homo est animal :* hic enim exercetur in prima quod signatur in secunda. » *Univ.*, XIV, 4 ; — « ... *esse* in rebus primae intentionis, illud exercet, quod *praedicari* signat in secundis intentionibus. » *Univ.*, XIV, 4 ; — « ... quod signatur per definitionem in intentionibus, exercetur in rebus... » *Univ.*, XIV, 6.

cita, il faut que la copule *est*, explicitement ou implicitement, relie le prédicat au sujet, — par contre dans la *prœdicatio signata* la copule est toujours une intention seconde : *dici de*, *prœdicari* (on dit de, on attribue à) [1]. Notre commentateur ajoute qu'on n'a pas le droit d'attribuer l'une à l'autre par *prœdicatio exercita* deux intentions secondes si l'une et l'autre est considérée *ut modus* : je ne peux pas dire, par exemple « toute espèce est un genre », mais seulement « le genre se dit de l'espèce » ; la seule prédication autorisée est donc la *prœdicatio signata*. Il n'est pas difficile d'en comprendre la raison : dans une supposition personnelle, tout terme pris *ut modus* représente son *denominatum* et son *significatum* (ou lui-même) — on ne peut donc pas dire que « toute espèce (espèce *ut modus*) est un genre », mais nous pouvons dire que « l'homme (en tant que fondement de l'intention espèce) est un animal (en tant que fondement de l'intention genre) [2] ».

Nous avons indiqué que Scot fait entre les prédications une deuxième distinction, celle de la *prœdicatio essentialis* et de la *prœdicatio denominativa*. Il semble que la *prœdicatio essentialis* soit la même que la *prœdicatio per se primo modo*, c'est-à-dire qu'elle s'applique au cas où le sujet et le prédicat désignent le même être (par exemple « Socrate est Socrate » ou « Socrate est le maître de Platon »). Cependant *prœdicatio denominativa* se dit dans deux cas : 1. *minus proprie dicta* (au sens large) lorsque le sujet et le prédicat désignent des choses de même nature, mais que la compréhension du prédicat est plus pauvre que celle du sujet (par exemple « Socrate est un homme ») ; 2. au sens propre du terme lorsque le prédicat et le sujet désignent des choses de « diffé-

---

[1] Cf. SARNANUS, *Op. cit.*, II, 3.

[2] « Cum ... secundae intentiones non supponant pro se, sed pro suis connotatis primis intentionibus, non possunt verificari ad invicem praedicatione exercita, dicendo species est genus, sed tantum signata ; quia, cum ly genus concernat animal, et ly species hominem, in praedicatione signata potest ly genus significare animal esse hominem cannotatum per ly species, et non genus esse speciem, et ratio est ... quia quando termini supponunt pro denominatis, quod significant, non significant pro se, sed pro ipsis connotatis, cum vero dicimus genus praedicatur de specie, non significatur, quod, species sit genus, sed quod comparatum speciei sit connotatum generis, id est quod homo in quo fundetur ly species, sit animal, in quo fundatur ly genus. Universaliter ergo hae verae sunt : genus praedicatur de specie, ergo homo est animal ... species praedicatur de individuo, ergo Constantius est homo... ». SARNANUS, *Op. cit.*, II, 5 ; voir LYCH., *Op. cit.*, 1, 2, 4.

rentes natures », par exemple « Socrate est blanc ») [1]. Scot cite les exemples suivants de l'attribution *per se primo modo : masculinum est masculinum, singulare est singulare*, et de l'attribution dénominative : *masculinum est neutrum, singulare est universale* [2], mais il serait faux de poser comme *prædicatio essentialis : relativum est correlativum* et dénominative : *relativum est relativum* [3] ! L'attribution *per se primo modo* peut s'appliquer non seulement à des intentions premières mais aussi à des intentions secondes. Le Docteur Subtil cite par exemple : *in suo ordine*, donc dans un certain sens particulier la proposition : *homo est animal*. Nous aurions plutôt cru qu'il s'agissait d'une *prædicatio denominativa minus proprie*. Mais il faut entendre ce que Scot veut dire, une telle proposition correspond pour lui à une attribution *essentialis* lorsque *homo* et *animal* sont pris comme représentatifs d'une espèce d'hommes et d'une espèce d'animaux, donc de deux espèces déterminées ; dans ce cas elle se réduit, en effet, à cette autre formulation plus correcte : *species est species* (*essensialis !*) [4].

---

[1] *Praedicatio essentialis* et *per se primo modo* peuvent, à ce qu'il semble, être considérées comme le même genre de prédication. — « *Propositio* est *per se (primo modo)* quando *praedicatum et subjectum significant eamdem essentiam*, vel quando *praedicatum in intellectu essentiali subjecti includitur*. Sed tamen ultra hoc requiritur, quod illud quod subjicitur *natum sit* subjici, et quod praedicatur praedicari. Similiter requiritur causa sine qua non, scilicet, quod *sint modi proportionales*, sub quibus praedicatum inest subjecto. Unde per se quare propositio est *per se primo modo*, est ex hoc, quod *praedicatum cadit in definitionem subjecti*, vel *est tota quidditas subjecti* ; causa sine qua non est correspondentia *determinata modorum significandi*. » Garcia, *Op. cit.*, p. 568 ; — « ... impossibile est aliquam intentionem per se primo praedicari de re. » *Univ.*, II, 6 ; — « *Primo* modo est *denominatio minus proprie* dicta ; hoc enim modo superius praedicatur *denominative* de suo inferiori, ut *homo est animal*, vel *Socrates est homo ; animal* autem praedicatur *denominative* per *cadentiam* a propria quidditate ad suum *inferius* quod est extra rationem *animalis*... *Secundo* autem modo est proprie praedicatio *denominativa*, ut cum dicitur *Socrates est albus* ; hic enim *album* cadit a propria quidditate ad suppositum *alterius* naturae. » *Rep.*, II, 12, 1, 22. — Au sujet de la nature et du *suppositum* cf. Garcia, *Op. cit.*, pp. 433-4.

[2] « ... in intentionibus Grammaticalibus « masculinum est masculinum » haec est vera per se primo modo, haec autem « masculinum est neutrum », vera est denominative... » *Ox.*, IV, 13, 1, 25 : — « ... patet idem de intentionibus logicalibus, quia haec est vera » singulare est singulare » per se primo modo, et haec « singulare est universale » praedicatione denominativa... » *Ox.*, IV, 13, 1, 25 ; — voir : *Q. met.*, V, 4, 2.

[3] Voir p. 217, note 5.

[4] Voir p. 221, note 2.

Mais comment garantirons-nous la vérite des propositions citées par Scot : *genus est species* [1], *proprium est accidens* [2], *homo est universale*, qui correspondent à des cas où l'on attribue une intention seconde à la chose de cette intention c'est-à-dire à une intention première [3] ? Pour répondre à cette question, il suffit d'étudier, même superficiellement, la doctrine de Sarnanus sur la prédication entre intentions secondes [4]. Nous savons déjà que pour être en droit d'attribuer une intention à une autre intention, il faut que ces deux intentions soient prises toutes deux soit *ut quid* ou bien *ut modus*. Voyons d'abord le cas où chaque intention est prise *in abstracto* (*ut quid*) puis le cas où chaque intention est prise *in concreto* (*ut modus*). Remarquons d'ailleurs que Sarnanus distingue parmi les intentions secondes celles qui sont les unes à l'égard des autres dans une certaine relation de dépendance (par exemple d'un ordre plus général et moins général — universel et particulier) donc espèce et genre, différence et universel etc., — de celles qui ne sont pas dans une telle relation (par exemple la propriété — la différence, l'espèce — l'accident etc.). Lorsque les deux intentions secondes sont prises *ut quid* on peut attribuer l'intention d'ordre plus général à l'intention d'ordre moins général (par exemple à la *differentia ut quid* correspond l'*universale ut quid*) [5]. Cependant les intentions d'ordre différent ne peuvent pas être attribuées les unes aux autres, lorsqu'elles sont prises *ut quid* et cette exclusion s'applique également à la *prædicatio signata* et à la *prædicatio exercita* ; une proposition comme celle-ci est donc fausse : « à l'espèce *ut quid* est attribuable le genre *ut quid* », ou bien « à la *définitio ut quid* est attribuable le *proprium ut quid* » etc. Il ne faut pas oublier en outre que jamais une intention seconde *ut quid* ne peut être attribuée à une intention première.

Le deuxième cas se présente lorsque le sujet et le prédicat sont des intentions secondes dont chacune est prise *ut modus*. Là où les intentions sont unies par une certaine relation on peut attribuer une

[1] Voir p. 218, note 2, — p. 227, note 1.

[2] Voir p. 233, note 1.

[3] Voir p. 221, note 1.

[4] Cette doctrine est expliquée par SARNANUS, *Op. cit.*, II, 5-6.

[5] Lorsque le sujet est pris *ut modus*, il faut le faire précéder de l'adjectif « chaque », — mais lorsque le prédicat est pris *ut quid* la copule sera : « est attribuable ».

intention d'un ordre plus général à une intention d'ordre moins général. Par exemple « chaque espèce est un *universale* » (espèce, comme *universale* est pris ici évidemment *ut modus*). Lorsque nous avons affaire à des intentions d'ordre différent, deux cas peuvent se produire : 1. Ces intentions secondes prennent appui sur des intentions premières comme *possibiles*, ce qui signifie sans doute que celles-là peuvent être les fondements de celles-ci ; en ce cas l'attribution ne peut se faire que sous forme de *prædicatio signata*, — par exemple « à chaque genre est attribuable l'espèce » ; 2. Deux intentions secondes de type différent, prises chacune *ut modus*, prennent appui sur des intentions premières tout à fait différentes (*incompossibiles*) par exemple *oratio et genus* ; en ce cas les intentions secondes ne peuvent être attribuées l'une à l'autre ni par la *prædicatio signata* ni par la *prædicatio exercita*. Mais il peut se présenter aussi un troisième cas : lorsqu'une intention seconde *ut modus* se fonde sur une autre intention seconde *ut modus* — l'attribution peut se faire aussi bien par la *prædicatio signata* que par la *prædicatio exercita*. Mais il est bien évident que dans ce cas pour qu'une intention seconde *ut modus* puisse être prise comme fondement d'une autre intention, il faut d'abord qu'elle se transforme en intention seconde *ut quid*, — qu'elle soit connue d'une manière absolue, hors de toute relation, puis qu'elle devienne une intention première. Considérons par exemple les intentions secondes : *universale* et *genus* considérées comme « fondements » et en tant qu'elle sont connues, elles deviennent des intentions premières : dès lors on peut écrire correctement : « A chaque universel peut être attribué un « genre » (car l'universel est le genre de l'espèce, de la différence etc.) par conséquent : « chaque différence est une espèce » (est une espèce dans le genre de *universale*). Cette règle de prédication justifie les exemples allégués par Duns Scot, savoir : « à tout universel on peut attribuer le genre (le genre *universale*) » donc « tout genre est une espèce » (entendez une espèce du genre *universale*) [1] ; ou bien encore : « à chaque universel on peut attribuer l'*ens rationis* » par conséquent « tout propre est accident » [2]. Il faut interpréter ces formules en ce sens que chaque *proprium* en tant qu'*universale* est un accident intentionnel, une propriété logique.

---

[1] Voir p. 218, note 2, — p. 227, note 1.
[2] Voir p. 233, note 1.

donc un être de raison. Signalons enfin que cette curieuse doctrie scotiste concernant l'attribution d'une intention seconde *ut modus* à une autre intention seconde *ut modus*, l'une devenant en ce cas le fondement de l'autre, se rattache à cette règle générale posée par le Docteur Subtil : toute intention seconde *ut modus* peut être le prédicat d'une intention première. C'est ainsi qu'on peut dire : *homo est universale* : en ce cas l'on attribue une intention seconde à la *chose* d'une intention seconde, c'est-à-dire à une intention première[1].

On nous saura gré sans doute de conclure cette analyse des intentions premières et des intentions secondes par deux tableaux qui résumeront schématiquement la théorie des prédications.

[1] Voir p. 221, note 1.

Prédications entre deux intentions secondes

Le sujet comme intention seconde :	ut quid	ut quid	ut modus	ut modus
Le prédicat comme intention seconde :	ut quid	ut modus	ut quid	ut modus
Prédication exercita Prédication signata				n'a pas lieu a lieu
Une intention d'ordre plus général est attribuée à une intention d'ordre moins général	La proposition est vraie			La proposition est fausse
Le sujet et le prédicat sont d'ordre différent et prennent appui sur des intentions premières « possibiles » en prédication exercita	La proposition est fausse			La proposition est fausse
en prédication signata	La proposition est fausse			La proposition est vraie
Le sujet et le prédicat sont d'ordre différent et prennent appui sur des intentions premières « incompossibiles » en prédication exercita	La proposition est fausse			La proposition est fausse
en prédication signata	La proposition est fausse			La proposition est fausse
Une des deux intentions est le fondement de l'autre (en tant que fondement elle est devenue intention première) en prédication exercita	La proposition est fausse			La proposition est vraie
en prédication signata	La proposition est fausse			La proposition est vraie

Prédications entre intention première et intention seconde

Le sujet étant une intention première, le prédicat est une intention seconde :	ut quid	ut modus
La proposition est :	fausse	vraie

VLWÓW (Pologne) STEFAN SWIEŻAWSKI

LA TEOLOGIA COMO CIENCIA PRACTICA EN LA ESCUELA FRANCISCANA EN LOS TIEMPOS QUE PRECEDEN A ESCOTO

EDICION DE TEXTOS

Los Escolásticos, ya desde la primera mitad del siglo XIII, entre las cuestiones prologales de la teología, incluían la que trataba de la causa final de la misma, la cual solían enunciar en esta forma : *Utrum theologia sit scientia speculativa vel practica.* Varias han sido las soluciones que se ha intentado dar a este problema [1]. Todas ellas, sin embargo, convergen en uno u otro de los dos aspectos que constituyen el dilema del enunciado ; son matices que reflejan más o menos una u otra de estas dos soluciones.

En los autores anteriores a S. Tomás, formados en un ambiente prevalentemente agustiniano, la teología es considerada generalmente como ciencia ordenada a la perfección, ya por la acción interior del hombre, ya por la exterior. El mismo maestro de S. Tomás, S. Alberto Magno [2], no se sustrae a esta influencia general.

S. Tomás [3], fundándose en el principio aristotélico de la

---

[1] Una buena síntesis de las soluciones de este problema, según diversos autores a partir de Alejandro de Halés, nos ofrece E. Krebs, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik* en la *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, B. XI, Heft 3-4, Münster, 1912, pp. 85 ss.

[2] *Sent.* I, q. 1, a. 3 ; *Summa Theologica*, I, trac. 1, q. 2. La doctrina de S. Alberto Magno acerca de esta cuestión la expone M. Grabmann, *De quaestione : « Utrum theologia sit scientia speculativa an practica » a B. Alberto Magno et S. Thoma Aquinate pertractata*, en la colección *Alberto Magno : Atti della Settimana Albertina*, Roma 1931, pp. 107 ss.

[3] *Sent.* I, d. 1, a. 4 ; *Summa Theologica*, I, q. 1, a. 4.

nobleza de la ciencia cuyo fin es el estudio por sí mismo [1], la considera como ciencia especulativa, dando con ello una dirección nueva a la solución del problema que nos ocupa.

La escuela franciscana, nacida en el ambiente agustiniano de París y Oxford, en esta cuestión, como en tantas otras, sigue fiel a la tradición. En todo el tiempo que dura la escolástica, para los maestros franciscanos en general, la teología seguirá siendo la ciencia enderezada a la perfección del hombre, a saborear las verdades reveladas, a la unión del alma con Dios por medio del amor. Si Escoto insiste en el carácter práctico de esta ciencia y a través de esta intuición afectiva considera los dogmas todos de nuestra fé, no hace más que desarrollar, acrecer y transmitir el patrimonio doctrinal que le habían legado sus hermanos en religión que le precedieron. En esta, como en tantas otras tesis franciscanas, es inexacto y ajeno a la verdad histórica, afirmar que existe una solución de continuidad en la escuela, cuyo innovador sería Escoto. En la serie de cuestiones que editamos a continuación, aparece claro el desarrollo homogéneo de esta tesis en la escuela franciscana. Como se trata de textos, todos ellos inéditos, excepto el de Ricardo de Mediavilla [2], anteriores a Escoto, nos parece que podrán dispertar algún interés en los lectores.

Fundándonos, pues, en estos textos y en los que se conocen ya de Alejandro de Halés y de S. Buenaventura, en esta especie de introducción, trataremos brevemente estos dos puntos : I. Los maestros franciscanos conciben la teología como una disciplina sapiencial ordenada al perfeccionamiento del hombre en orden a Dios. — II. La teología es consiguientemente una ciencia de carácter prevalentemente práctico.

I. La primera nota común que encontramos en casi todos los autores franciscanos que tratan la cuestión, desde Alejandro de Halés hasta Gonzalo de Balboa, es el nombre con que designan la teología al tratar de determinar el carácter de la misma. El nombre de « sapientia » es el que va repitiéndose en ellos de un modo uniforme [3].

---

[1] ARISTÓTELES, *Metaphysica,* I, sum. 1, c. 2 (ed. Iuntas, Venecia 1552, VIII, fol. 1 c) : « Scientiarum quoque illam quae gratia suipsius est et propter ipsum scire, quam illam quae aliorum gratia eligenda sit, magis sapientiam esse. »

[2] Cf. en la p. 273, la razón que nos ha movido a editar de nuevo este texto.

[3] ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica,* I, q. 1, c. 1 (ed. Quaracchi

El concepto que estos maestros tenían de esta palabra aplicada a la teología, lleva un carácter restringido a la afección interna de la verdad revelada, principio de la operación externa. Conocían perfectamente la significación equívoca en que podía tomarse este vocablo, ya que Aristóteles hace uso igualmente de él en su Metafísica [1]. Alejandro de Halés, el primero de la escuela que toca este tema, aunque incidentalmente, tiene el cuidado de deshacer el equívoco que pudiera surgir de aquí, puntualizando las diversas accepciones de la *sapientia*, y declarando cual es el que propiamente pertenece a la sagrada doctrina.

Distingue dos clases de ciencia : una que perfecciona el entendimiento « secundum veritatem », de la cual afirma que es « cognitio secundum visum ». Como este conocimiento queda simplemente en las alturas de la razón, debe llamarse « scientia absoluta ».

Existe otra ciencia que nos inclina a la bondad, produciendo en nuestra alma cierto gusto que nos hace saborear las verdades reveladas. Según esta accepción, la palabra « sapientia » se deriva de « sapore affectionis », sabor afectuoso [2].

Establecida esta diferencia, Alejandro expone inmediatamente

1924, I, 2) ; S. Buenaventura, *Sent.* I, prooem., q. 3 (ed. Quaracchi 1882, I, 13). Entre los otros maestros, cuyos textos editamos a continuación, solamente Odón Rigaldo, Pedro de Trabibus y Guillermo de Ware no traen el nombre de *sapientia*, si bien este último se apoya en dos textos de S. Agustín donde el santo Doctor la llama *sapientia*, para establecer su teoría de la ciencia contemplativa ; cf. infra p. 300 s. Ricardo de Mediavilla, aunque en la cuestión que insertamos a continuación no usa este nombre, sin embargo la llama *sapientia* en la cuestión 5 del prólogo (ed. Venetiis 1507, fol. 3v) : *Utrum haec scientia sit aliis nobilior*. Respondiendo a la tercera objeción dice : « Ad tertium dicendum quod ista scientia est sapientia... Unde et sibi conveniunt conditiones ; docet enim omnia scire ut contingit. » Gonzalo de Balboa la designa igualmente con este nombre ; cf. L. Amorós, *Fr. Gonsalvi de Balboa O.F.M.*, *Quaestiones disputatae*, q. 5 (*Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi*, IX, 82) : « Ad secundum dicendum quod ipsa (theologia) est sapientia dicta non a scire propter se, sed dicta a sapore. »

[1] *Metaph.*, I, sum. 1, c. 2 (ed. cit., VIII, fol. 1 c). En este sentido aristotélico usan de este término S. Tomás, *Sent.* I, prol., q. 1, a. 3, quaestiuncula 3, sol. 1 ; Enrique de Gante, *Summa*, I, a. 8, q. 3 (ed. Ferrara 1646, 163).

[2] *Summa Theol.*, I, ed. cit., p. 3 : « Praeterea, notandum est quod est scientia perficiens cognitionem secundum veritatem ; est etiam scientia movens affectionem ad bonitatem. Prima est ut cognitio secundum visum, et ideo debet dici scientia absoluta ; secunda, ut cognitio secundum gustum, et ideo debet dici sapientia a sapore affectionis. »

en qué sentido se puede aplicar a la teología y metafísica el nombre de « sapientia ». Dice así : « Theologia igitur quae perficit animam secundum affectionem, movendo ad bonum per principia timoris et amoris, *proprie et principaliter* est sapientia. Prima Philosophia, quae est theologia philosophorum, quae est de causa causarum, sed ut perficiens cognitionem ut secundum viam artis et ratiocinationis, *minus proprie* dicitur sapientia... Unde secundum hoc, dicendum quod doctrina Theologiae est sapientia ut sapientia. Philosophia vero Prima, quae est cognitio primarum causarum, quae sunt bonitas, sapientia et potentia, est sapientia, *sed ut scientia* [1].

La verdadera sabiduría « ut sapientia » pues, es aquella cuyo conocimiento es principio de acción, « perficit » « movet » ; la cual, después de extenderse y abrazar toda nuestra actividad interna, se traduce luego en obras.

Este concepto fundamental de la teología, propuesto por Alejandro, es desarrollado y expuesto por sus sucesores en la escuela, con todas las consecuencias referentes al carácter práctico de la teología. Esta exclusión del árido raciocinio dialéctico que se encierra en sí mismo, de la ciencia divina, con el tiempo se acentúa en la escuela franciscana ; y el último representante de ella que trata cuestión inmediatamente a Escoto, Gonzalo de Balboa, da una tonalidad tal a la solución del problema, que el mismo Escoto no hace más que reproducir y extender las ideas que le había legado su maestro.

Al comenzar, pues, el siglo XIV vemos que Gonzalo de Balboa, siguiendo las huellas de Alejandro, establece clara y nítidamente la diferencia que existe entre la contemplación de las verdades divinas y la especulación filosófica. Dice así :

« Tripliciter differt contemplatio theologiae a contemplatione philosophiae :

» *a*) Quia contemplatio theologiae ordinatur ad inflammationem affectus et non ad subtilem considerationem vel investigationem consideratorum. E converso est de contemplatione philosophiae, quae ordinatur ad subtilem inquisitionem et considerationem consideratorum, et non ad inflammationem affectus.

» *b*) Secunda differentia... est quod contemplatio theologiae

[1] *L. c.*

est circa singularia... ; sed contemplatio philosophiae versatur circa universalia.

» *c*) Tertia differentia est quod contemplatio theologiae quanto perfectior, plus inclinat et ordinat hominem ad agendum ; non sic autem contemplatio philosophiae [1]. »

Según esto, el estudio sapiencial de la ciencia teológica, por la contemplación de las verdades concretas de la revelación, mueve y enciende los más nobles afectos del alma humana, y la inclina y estimula al bien obrar. El estudio de la filosofía, en cambio, deteniéndose en la especulación árida y fria de lo universal, no tiene otro fin que ilustrar y esclarecer la razón.

Todos los autores que escriben entre Alejandro y Gonzalo no conciben la teología de otra suerte que como la exponen estos dos maestros. La palabra « sapientia » con que constantemente designan a la ciencia divina, no tiene otra significación que moción de la voluntad por el encendimiento de los afectos ; unción divina que nos hace sentir el gusto de la verdades contempladas inclinando el corazón del hombre a la práctica de todo bien.

El autor franciscano anónimo que escribe en tiempo de Alejandro, asienta que esta ciencia está ordenada a la perfección de nuestros afectos : el temor en el Antiguo Testamento, y el amor en el Nuevo ; de aquí que el conocimiento de esta ciencia está enderezado a la sabiduría (sapientia)[2], que es un sabor y gusto afectivo.

Este conocimiento sapiencial lo reduce S. Buenaventura a un hábito medio entre el conocimiento especulativo y práctico, que conteniendo ambos tiende al perfeccionamiento de nuestros afectos [3]..

---

[1] *Ed. cit.*, p. 79 s.

[2] *Infra*, p. 276 : « Theologiae autem intentio non sistit solum informatione intellectus, sed ulterius ordinatur ad perfectionem ; nam ratione Veteris Testamenti ordinat ad timorem, et ratione Novi Testamenti ordinat ad amorem. Unde acceptio fidei non sistit in pura cognitione ; similiter nec aliquid intellectus sacrae Scripturae ; similiter etiam cognitio scientiarum illarum ordinatur ad sapientiam, in qua est sapor et gustus in affectu. »

[3] *Sent. I*, prooem., q. 3 (ed. cit., p. 13) : « Respondeo : Ad intelligentiam praedictorum notandum est quod perfectibile a scientia est intellectus noster. Hinc autem contingit considerare tripliciter, scilicet *in se*, vel prout extenditur *ad affectum*, vel prout extenditur *ad opus*... Si autem medio modo consideretur (intellectus) ut natus extendi *ad affectum*, sic perficitur ab habitu medio inter pure speculativum et practicum, qui complectitur utrumque ; et hic habitus dicitur *sapientia*, quae simul dicit cognitionem

Dependiente del santo Doctor, Juan Pecam admite esta triplice división del hábito cognitivo, en especulativo, práctico y mixto, para establecer el hábito sapiencial en este tercer miembro [1]. A este hábito pues, lo llama « sapientia », por que participando del hábito especulativo y práctico, perfecciona plenamente el alma humana en sus potencias intelectiva y afectiva o volitiva. Esta es la conclusión que infiere Pecam de este carácter mixto de la teología [2].

Mateo de Aquasparta sigue igualmente a S. Buenaventura, tanto en la división de los tres modos en que puede ser perfeccionado el entendimiento [3], como en el nombre y carácter de la « sapientia » propios de la ciencia teológica [4].

Gualtero de Brujas, discípulo también de S. Buenaventura, se muestra perplejo en esta cuestión. Presenta el problema en doble forma : 1ª se pregunta si la teología tiene un fin especulativo o práctico ; 2ª trata de averiguar qué nombre le conviene : ciencia o sabiduría.

A la primera parte, después de anotar los argumentos en pro y en contra, responde aduciendo las opiniones de S. Buenaventura y de S. Tomás, para concluir así : « Quae autem harum opinionum sit verior, lector iudicet [5] », y responde a las objeciones en esta forma : « Per iam dicta patet responsio argúmentorum ad utramque partem adductorum ; nam quoad quid est speculativa, quoad quid est practica [6]. »

En la segunda parte asienta que la teología debe llamarse « sapientia », pero fundándose en el concepto aristotélico de esta

---

et affectum : *sapientia enim doctrinae est secundum nomen eius*, Eccli., sexto. Unde hic est contemplationis gratia, et ut boni fiamus, *principaliter* tamen ut boni fiamus. Talis est cognitio tradita in hoc libro ; nam... »

[1] *Infra*, p. 282 . « Bonum tertio modo perficitur ab habitu quodammodo medium inter habitum pure speculativum et practicum, qui dicitur *sapientia.* »

[2] *Infra*, p. 283 : « Unde haec scientia includit quidquid est animae humanae necessarium, tam secundum intellectum quam secundum affectum. »

[3] *Infra*, p. 285 : « Similiter, tripliciter est considerare intellectum : in se, et in comparatione ad affectum, et in comparatione ad effectum. »

[4] *L. c.* : « Quia ergo istius scientiae obiectum non est solum verum ut cognoscibile, sed ut amabile et delectabile, quia non est tale ut possit videri et non amari, ut dicit Augustinus in fine I *De Trinitate*, nec perficit intellectum solum in se consideratum, non est dicenda pure speculativa, sed *sapientia* a sapore dicta. »

[5] Cf. *infra*, p. 280.

[6] *L. c.*

palabra, se detiene a señalar las cualidades de certeza, nobleza y dignidad más bien que su carácter afectivo y práctico.

Rogerio Marston, si bien no haya tratado expresamente este problema, no obstante deja entrever, en sus *Quaestiones disputatae*, la índole afectiva de la « sapientia christiana » en contraposición a la mera contemplación filosófica [1].

Ricardo de Mediavilla, en cuestión 5 de su Prólogo al Comentario, la llama « sapientia », se complace en hacer resaltar, juntamente con el carácter práctico de esta ciencia, su índole afectiva. extendiendo el nombre de operación a la acción interna de la voluntad [2]. El contenido de esta ciencia tiene una finalidad marcadamente operativa, por ser enderezada más bien que a ilustrar el entendimiento, a mover los afectos de nuestra voluntad, que son principio de toda operación [3].

Gracias a Pedro de Trabibus podemos conocer la opinión de su maestro Pedro Juan Olivi, aducida y adoptada por Trabibus en el Prólogo a su Comentario. Olivi, pues, como S. Buenaventura, concede a la teología el carácter especulativo y práctico. Consideradas en este doble aspecto, las verdades reveladas, aunque procedan generalmente de principios especulativos, tales como los artículos de la fé, sin embargo « non minus principaliter, immo magis videtur intentio Scripturae intendere ad actionem quam ad cognitionem [4]. » Por eso concluye Pedro de Trabibus respondiendo a los argumentos de que la teología es práctica, « quod bene concludunt quod haec scientia sit practica, sed non quod totaliter, vel secundum totum sit practica, ita quod non sit speculativa aliquo modo vel secundum aliquam sui partem [5]. »

Guillermo de Ware niega que la teología sea especulativa, práctica o ambas a la vez, y afectiva. Basándose en los textos de

---

[1] *Fr. Rogeri Marston O.F.M.*, *Quaestiones disputatae* (*Bibl. Franc. Schol.*, VII, Quaracchi 1932, 347) : « Philosophica contemplatio finem habet notitiam veritatis, sed sapientia christiana nititur affici circa contemplata. »

[2] *Infra*, p. 287 : « Quamvis sacra Scriptura principalius tractet de rebus non operabilibus per nos quam de operabilibus per nos, tamen quia tam de istis quam de illis tractat principalius propter operationem, extendendo nomen operationis ad actionem voluntatis interiorem, quam propter cognitionem, ideo... »

[3] *L. c.* : « Ea quae ibi tractantur magis nata sunt excitare affectionem quam illuminare cognitionem, quamvis nata sint utrumque facere, quia quae in ea tractantur, principaliter de Deo, sunt maxime amabilia. »

[4] *Infra*, p. 289.

[5] *Infra*, p. 290.

S. Agustín : « Distat ab aeternorum contemplatione, actio qua bene utimur temporalibus rebus ; illa *sapientiae*, haec scientiae deputatur [1] » ; y este otro : « Intelligendum est ad contemplationem *sapientiam* pertinere ; ad actionem vero scientiam pertinere [2] », afirma que la teología es contemplativa [3]. Ware distingue esta contemplación de la teología, de la pura especulación metafísica, en cuanto esta considera las verdades *modo naturali*, la teología *modo quodam supernaturali*. Coincide con la ciencia práctica en cuanto que ambas importan una finalidad idéntica : la especulación de la verdad *ut tendit in aliud* ; y por esta razón afirma que la teología es de índole preferentemente práctica. Se diferencia sin embargo de la ciencia puramente práctica en cuanto que esta tiende a la operación del bien contingente y temporal ; la teología al bien sobrenatural [4].

Finalmente Gonzalo de Balboa, con S. Alberto Magno y Gil de Roma, no tiene ningún inconveniente en designar la teología con el nombre de afectiva, ya que el carácter sapiencial de la misma lleva consigo mover los afectos de nuestra alma a saborear las verdades reveladas [5]. Sin embargo, teología afectiva, para él, es lo mismo que teología práctica, y como tal se reduce a esta. Apoyándose en la distinción artistotélica de especulativo y prác-

---

[1] *De Trinitate*, XII, c. 14 (PL 42, 1009).

[2] *L. c.*, col. 1010.

[3] *Infra*, p. 301 : « Cum igitur haec scientia nec sit speculativa nec practica proprie, nec simul practica et speculativa, nec etiam affectiva, ut probatum est, erit *contemplativa ;* et huius ratio est quia licet pro tanto possit dici practica quia dilectionem habet pro fine ultimo extra, quae [est] circa proximum, et illa dilectio est aliquid operatum a nobis ; quia tamen haec dilectio finaliter est propter dilectionem Dei, respectu cuius dicitur ista contemplativa ab Augustino, ut supra patet, debet dici simpliciter contemplativa, non obstante quod extendatur ad talem amorem Dei. »

[4] *Infra*, p. 301 s. : « Si autem quaeritur utrum principalius debet dici speculativa vel practica, *dicitur quod practica*, quia in fine per se et proprie conveniunt, quae est veritas confesse se habens, quia tam pure practica quam haec habet speculationem veri pro obiecto ut tendit in aliud, sed haec ut confesse se habens appetitui recto tendenti in bonum supernaturale, et ideo dicitur contemplativa, quia considerat de fine vel bono supernaturali, et hoc modo quodam supernaturali est proprie contemplari ; sed considerare de eodem et etiam [de] causis naturalibus modo naturali, est speculari, et ideo metaphysica est speculativa, quia licet consideret de causis aeternis, hoc facit modo naturali ; pure autem practica habet pro fine veritatem confesse se habentem actioni nostrae tendenti in bonum operabile, et circa contingentia et temporalia. »

[5] Cf. *Quaestiones disputatae*, ed. cit., p. 79.

tico [1], no admite un tercer miembro en la división de las ciencias donde pueda caer la ciencia afectiva [2], y en esto se separa de S. Alberto M. y Gil de Roma [3]. Más adelante el mismo Escoto [4] repitirá esta salvedad de Balboa para conceder a la teología la denominación de ciencia afectiva.

II. De todo lo que precede se infiere el concepto de la teología que los maestros franciscanos elaboraron en el tiempo que antecede a Escoto : las verdades reveladas por su naturaleza tienden a perfeccionar al hombre, ilustrando y esclareciendo el entendimiento para cumplir su misión principal, que es mover la voluntad, orientándola a la operación por el encendimiento de los afectos del alma, que es principio y vida de toda la operación exterior. El carácter afectivo de este obrar, lleva a los maestros de esta escuela a designar esta ciencia con el nombre de sabiduría, por que nos hace saborear la dulzura y belleza de nuestros dogmas.

No se niega, pues, en la escuela franciscana, el aspecto especulativo de la teología, ya que la verdad debe pasar por el entendimiento antes de mover la volundad. De hecho, estos maestros generalmente resuelven la cuestión en el doble aspecto de especulativa y práctica, como se observa en las cuestiones que editamos a continuación ; y el mismo Guillermo de Ware, que quiere evitar un término y otro, no hace más que encontrar, tal vez inspirándose en S. Buenaventura [5], otro término que encierra maravillosamente los dos, al llamarla contemplativa « modo supernaturali ». Contemplación sobrenatural no es sino el ejercicio más intenso y elevado a que pueden llegar las dos potencias del alma : entendimiento y voluntad.

Pero cuando se trata de determinar entre estos dos aspectos, de especulativa y práctica, cual es el que preferentemente corres-

---

[1] Aristóteles, *Metaphysica*, VI, sum. 1 (ed. cit., VIII, fol. 68a).

[2] *Quaest. disp.*, *l. c.*, p. 80 : « Alii autem dicunt quod theologia est *affectiva*, et certe verum est ; sed non sic debet dici affectiva quod sit tertia differentia scientiae, qua nec sit speculativa nec practica ; omnis enim scientia aut est practica aut speculativa, loquendo de practico ut loquitur Aristoteles, quia, ut ipse dicit VI Metaphysicae, « omnis scientia [est] aut activa aut factiva aut theorica ». Sed factiva et activa continentur sub practica ; ergo omnis scientia [est] practica aut speculativa. »

[3] Cf. S. Alberto M., *Sent.* I, d. 1, a. 4 ; Gil de Roma, *Sent.* I, prol. p. 4 (ed. Venecia, 1521, fol. 7v).

[4] Cf. *Oxon.* I, prol., q. 4, n. 26 (ed. Vivès VIII, 254).

[5] Cf. *Sent.* I, prooem., q. 3 (ed. cit., I, 13).

ponde a la teología, en las soluciones convienen todos en el carácter práctico.

Alejandro de Halés no ha tratado la cuestión exprofeso, pero de lo que dejamos arriba apuntado, tomado de la primera cuestión de la *Summa*, deja entrever claramente el concepto que le merece este problema al relevar el especto práctico del mismo.

El franciscano anónimo que hemos indicado arriba, afirma que dado el fin último a que se ordena la teología, que es la operación, debe llamarse simplemente ciencia práctica [1].

Odón Rigaldo caracteriza su finalidad eminentemente activa, ordenando esta ciencia en la vida presente a los tres estados de perfeccionamiento de la vida cristiana : « incipientium », « proficientium », « perfectorum ».

S. Buenaventura, si bien la considera ordenada a la contemplación y a nuestro perfeccionamiento en el bien, declara que el fin principal de la teología estriba en esto último [2].

Juan Pecam infiere de su razonamiento que la teología perfecciona plenamente las dos potencias del alma humana. Pero al tratar de reducirla a un extremo u otro, la computa entre las ciencias prácticas [3].

Mateo de Aquasparta, sin pronunciarse con preferencia por una o por otra, se atiene al carácter sapiencial de la teología [4], la cual, como él dice, « perficit intellectum ut regula operis ».

Ricardo de Mediavilla, reconociendo el carácter mixto de la teología, lo cual expresa con un « aliquo modo dici potest », se pronuncia en favor del aspecto práctico sobre el especulativo, comprendiendo bajo el nombre de práctico la operación interna y externa de la actividad humana [5].

---

[1] *Infra*, p. 276 : « Quoniam igitur theologia secundum suum finem non sistit in pura cognitione, sed ulterius ordinat ad opus, ideo dicendum est quod haec scientia sit practica. »

[2] *L. c.* : « Unde hic (theologia) est contemplationis gratia et ut boni fiamus, principaliter tamen ut boni fiamus. »

[3] *Infra*, p. 283 : « Unde haec scientia includit quidquid est animae humanae necessarium, tam secundum intellectum quam secundum affectum Principaliter tamen inter practicas debet computari. »

[4] *Infra*, p. 285 : « Non est ergo dicenda nec pure practica nec pure speculativa. Principaliter autem nomen sapientiae sibi vindicat. »

[5] *Infra*, p. 286 : « Respondeo quod haec scientia, etsi aliquo modo possit dici speculativa in quantum est de subiecto non operabili per nos, quod subiectum Deus est, ut postea declarabitur, et etiam practica in quantum multa tractantur in ea de operabilibus per nos, dico tamen quod prin-

Pedro Olivi, según la citación de Pedro de Trabibus, admite el doble aspecto de la teología ; hace sin embargo resaltar que la intención de la sagrada Escritura tiene por blanco más bien la acción que la especulación, como hemos visto arriba. Basándose en esto, afirma P. de Trabibus que la teología es simplemente práctica, o si se quiere, práctica y especulativa juntamente [1] ; y, como hemos ya indicado arriba, en la respuesta al argumento que afirma que es simplemente práctica, puesto al principio de la cuestión, concede « quod bene concludunt quod sit practica [2] », haciendo la reserva que no se ha de excluir absolutamente que sea especulativa « aliquo modo [3] ».

Guillermo de Ware, aun admitiendo la teología como ciencia contemplativa en el modo como hemos expuesto arriba, cuando propone el dilema de reducir la teología a uno de los dos grupos, se pronuncia resueltamente por la ciencia práctica, por coincidir en el fin con el grupo de estas ciencias [4].

Al terminar este período, e inmediatamente a Escoto, Gonzalo de Balboa, en la solución a la cuestión propuesta, acentúa y defiende de una manera enérgica el carácter práctico de esta ciencia. Para hacerse cargo del juicio que le merece este problema, será suficiente enunciar aquí las tres proposiciones que con gran maestría prueba al resolver la cuestión. Dice así :

1. » Dico igitur, primo, quod theologica simpliciter est práctica » [5].

2. » Secundo, ostendo quod theologia est tota practica secundum omnem suam partem » [6].

3. » Tertio, ostendo quod ipsa est maxime practica omnium practicarum moralium » [7].

---

cipalius est practica quam speculativa, extendendo praxim non tantummodo ad operationem exteriorem, sed etiam ad operationem voluntatis interiorem. »

[1] *Infra*, p. 290 : « Dicendum est ergo quod haec doctrina aut est pure practica aut practica et speculativa simul. »

[2] *Infra*, p. 290.

[3] *Infra*, *l. c.*

[4] *Infra*, p. 301 s. : « Si tamen quaeritur utrum principalius debet dici speculativa vel practica, dicitur quod practica, quia in fine per se et proprie conveniunt. »

[5] *Quaest. disp.*, *l. c.*, p. 82.

[6] *L. c.*, p. 83.

[7] *L. c.*, p. 85.

Es digna de leerse la cuestión que este maestro consagra a este tema, cuyos textos omitimos en gracia a la brevedad.

Conclusión. — De todo lo dicho se infiere que el concepto de la teología elaborado por los maestro franciscanos antes de Escoto, tiene los siguientes caracteres : La teología es una ciencia ordenada a la perfección del hombre en las dos potencias del alma, entendimiento y voluntad. La perfección del entendimiento no tiene carácter de fin, sino de medio, en cuanto que está ordenada a mover la voluntad a la operación en orden a la posesión de Dios. Esta moción que las verdades reveladas causan en el alma humana por medio del entendimiento, se hace activando los afectos de la voluntad ; de este modo dichas verdades causan en el alma cierto gusto o sabor divino ; de donde derivan la palabra *sabiduría* con que comunmente designan a esta ciencia. De aquí que aun reconociendo y todo la función de la teología de ilustrar el entendimiento, sañalan como fin último de esta ciencia la operación, ya sea externa ya interna. Por lo tanto al tratar de determinar a cual de los dos grupos, especulativo o práctico, presenta más afinidad la ciencia de las verdades reveladas, la escuela franciscana se pronuncia claramente por el grupo de las ciencias prácticas.

La designan, pues, o con el nombre de « pure practica », o si la llaman especulativo-práctica, tienen el cuidado de hacer resaltar el aspecto práctico sobre el especulativo ; « sed principalius debet dici practica » son las palabras que suelen añadir en el segundo caso.

Añadamos todavía dos palabras acerca de algunos de los textos de nuestra edición :

La primera cuestión, anónima, que insertamos, se encuentra en el Cod. Vat. lat. 4263, y en el Cod. de la Bibl. Comm. de Asís 186. Este último códice ha sido estudiado por el P. F.-M. Henquinet [1], el cual ha llegado a la conclusión de que este manuscrito es un borrador autógrafo de S. Buenaventura, donde el santo Doctor incluía materiales y notas que le habían de servir para la composición de su Comentario. Entre estos materiales insertaba igualmente cuestiones tomadas de otros autores que juzgaba serle útiles

[1] HENQUINET (P. F.-M.), *Un brouillon autographe de saint Bonaventure sur le Commentaire des Sentences*, en *Etudes Franciscaines*, XLIV (1932), 633 ss. ; XLV (1933), 59 ss.

para la redacción de su obra. Así vemos citados *fr. Jo. de rupella. questio Guiardi, questio Guerrici, fr. Gullielmi* (de Melitona). La cuestión, que nos ocupa, perteneciente a un grupo de cuestiones prologales de la teología, no es de S. Buenaventura, sino transcrita por él de un autor anónimo de la escuela franciscana, que el P. Henquinet indica como muy probables Odón Rigaldo o Alejandro de Halés [1]. En todo caso nosotros la editamos como doctrina genuinamente franciscana.

La cuestión de Mateo de Aquasparta la hemos tomado del Cod. 122 de la Bibl. Comm. de Todi, el cual, como ya observó el Emmo. Cardenal Ehrle [2], es autógrafo.

La cuestión de Pedro de Trabibus, discípulo de Olivi, tiene su especial importancia por la citación que nos ofrece del primer libro del Comentario de este célebre escolástico. Está anotada al margen con estas palabras : *Opinio P[etri] Jo[annis]*, las cuales se refieren a la tercera opinión citada en la « responsio » : *Aliis videtur*, etc. Con esta citación parece queda definitivamente resuelto el problema planteado por el Emmo. Card. Ehrle [3] acerca de la identidad de Pedro de Trabibus con Pedro Olivi. Contra esta opinión se pronunciaron ya los PP. E. Longpré [4] y B. Jansen S. I. [5], dejando sin embargo campo abierto a una posible identificación. Citado, pues, Olivi aquí por P. de Trabibus, no es probable ya una identificación de estos dos personajes.

La cuestión de Ricardo de Mediavilla, no obstante que fué ya publicada en el Comentario en la edición de Venecia 1509, nos ha parecido conveniente editarla de nuevo, primero por ser hoy poco asequible a los lectores, y en segundo lugar para dar un texto más correcto que el contenido en la edición, bastante defectuoso en muchos puntos. Para ello lo hemos confrontado con el Cod. de la Bibl. Nac. Flor., conv. sopp., B 5, 736.

---

[1] *L. c.*, XLV, 82. Acerca de esto véase la nota de la p. 303.

[2] *Zeitschrift für Katholische Theologie*, I (1883), 26. Véase igualmente lo que dicen acerca de la naturaleza de este códice los PP. Editores de las *Quaestiones disputatae* de este autor (*Bibl. Franc. Schol.*, I, Quaracchi. 1903, p. VI).

[3] *Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften*, en *Archiv für Katholische Litterature und Kirchengeschichte des Mittelalters*, III (1887), 459.

[4] *Pietro de Trabibus, un discepolo di Pier Giovanni Olivi*, en *Studi Francescani*, VIII (1922), 267 s.

[5] *Die Erkenntnislehre Olivi*, Berlin, 1921, 30, 122.

Lista de los códices y siglas de los mismos que empleamos en nuestra edición :

Od. Rigaldo	Asís, Bìbl. Comm., cod. 186	= B
	Roma, cod. Vat. lat. 4263	= E
Od. Rigaldo	París, Bibl. Nac., cod. lat. 14910 .	= P
	Brujas, Bibl. Comm., cod. 208 . .	= D
Gual. de Brujas	Florencia, Bibl. Nac., conv. sopp., C. 5, 995.	= F
J. Pecam	Florencia, Bibl. Nac., conv. sopp., G 4, 854	= R
M. de Aquasparta	Todi, Bibl. Comm., cod. 122 . . .	= T
R. de Mediavilla	Edición de Venecia 1509	= V
	Florencia, Bibl. Nac., conv. sopp., B 5, 736	= N
P. de Trabibus	Asís, Bibl. Comm., cod. 154 . . .	= A
Guill. de Ware	Florencia, Bibl. Lauren., Plut. 33, dex. 1	= L
	Florencia, Bibl. Nac., conv. sopp., A 4. 42	= C

ODO RIGALDUS

(Codd. Vat. lat. 4263, fol. 48c-d, et Assisii, Bibl. Comm., cod. 186, fol. 37d-38a)

Supposito ex praedictis quod haec scientia sit una, quaeritur : *Utrum sit speculativa an practica.*

Quod autem sit speculativa videtur : quia Boëthius dividit scientiam in speculativam et practicam. Et speculativam dividit in naturalem, mathematicam et theologicam, in libro *De Trinitate* [1]. Ergo manifestum est [a], secundum hoc, quod continetur sub parte scientiae speculativae [b].

Contra

1. Speculativa est ut sciamus, practica vero [c] ut boni fiamus ; sed constat quod theologia est ut boni fiamus. Ergo theologia est practica.

2. Item, videtur quod partim sit speculativa et [d] partim practica, quia theologia non solum docet quod operandum, sed etiam quod credendum. Si ergo credere est ipsius cognitivae et operari practicae, videtur quod partim sit speculativa et partim [e] practica.

3. Item, hoc videtur quia distinguitur in theologia sensus quadruplex ; sed constat quod moralis pertinet ad opus ; allegoricus autem et anagogicus sunt praeter nostrum opus. Ergo videtur quod theologia partim sit speculativa et [f] partim practica.

4. Item, Hugo [2] dicit quod haec scientia considerat substantias invisibiles et substantiarum invisibilium invisibiles causas ; cum igitur hoc sit purae [g] speculationis, ergo theologia quantum ad aliquam sui partem [h] est speculativa, et constat quod quantum ad aliquam est practica, maxime ubi agitur de praeceptis, consiliis et monitis. Ergo partim speculativa, partim practica.

Contra : haec scientia est una, sicut supra ostensum est ; ergo cum

[a] B omit . — [b] B *speculativa.* — [c] B *est.* — [d] B omit. — [e] B *partim sit* pro *e. p.* — [f] B omit. — [g] E *pura.* — [h] B *partim sui* pro *s. p.*

[1] Lib. 1, c. 2 (PL 64, 1250).

[2] *Excerptionum Allegoricarum libri decem*, false Hugoni adscripti, l. 1, c. 7 (PL 177, 197).

haec sit prima divisio philosophiae per speculativam et practicam, et est divisio per opposita, necesse est theologiam sub altera harum differentiarum contineri, et numquam sub utraque ; alioquin non esset una, vel illa divisio non esset bona.

Respondeo, dicendum quod haec divisio scientiae per speculativam et practicam datur per comparationem ad finem. Speculativa enim sistit in cognitione veri ; practica autem [a], quamvis sit cognitio veri, tamen ibi non sistit, sed ulterius ordinat ad bonum sive ad opus per quod pervenitur ad bonum intentum. Quoniam igitur theologia [b] secundum suum finem non sistit in pura cognitione, sed ulterius ordinat ad opus, *ideo dicendum est* [c] *quod haec scientia sit practica.*

[**Solutio obiectorum**]

1. *Ad illud* quod obiicitur [d] de *Boëthio*, quod ponit eam esse [e] partem speculativae, dicendum quod vocat ibi theologiam [f] metaphysicam, quae quidem speculativa est [g] ; nam etsi consideret finem omnium propter quem agendum est unumquodque, consideratur tamen [h] illud in ratione veri. — Tamen, *quidam* volunt dicere quod metaphysica communis est ad practicam et speculativam, et illa divisio philosophiae est quantum ad scientias particulares ; metaphysica autem est communis et omnium scientiarum causas considerat. Sed tamen melius est dicere eam speculativam.

2. *Ad illud* quod obiicit quod partim speculativa partim practica, iam patet responsio, quia non dicitur speculativa quia docet scire, sed quia ibi sistit. Theologiae autem intentio non sistit solum in informatione intellectus, sed ulterius ordinatur ad perfectionem affectus ; nam ratione Veteris Testamenti [i] ordinat ad timorem, et [j] ratione Novi Testamenti ordinat ad amorem. Unde acceptio fidei non sistit in pura cognitione ; similiter nec aliquid intellectus sacrae Scripturae ; similiter etiam cognitio scientiarum illarum *ordinatur ad sapientiam*, in qua est sapor et gustus in affectu, et sic patet responsio ad illud.

ODO RIGALDUS

In Sent. I, prol., q. 3 (Codd. Bibl. Nat. Parisiensis, 14910, fol. 1v, et Bibl. Comm. Brugensis, 208, fol. 2v — 3r).

Circa tertium quaeritur de fine huius scientiae

1. Eccle., ultimo [XII, 13]: *Finem loquendi omnes pariter audiamus. Deum time* [k] ; ergo timor est finis.

2. Item, Eccli., [LXIII, 29]: *Consummatio* [l] *sermonum ipse est* ; loquitur de Deo ; ergo Deus est finis.

[a] B add. *et.* — [b] B add. *non.* — [c] B omit. — [d] B *obiicit.* — [e] B omit. — [f] B *theologiam ibi* pro *i. t.* — [g] B omit. — [h] B omit. — [i] B omit. *Test.* — [j] B omit.

[k] P *timere.* — [l] P *confirmatio.*

3. Item, I Timoth., [1, 15]: *Finis praecepti est caritas.*

4. Item, Sap., [XV, 3]: *Nosse te consummata iustitia est* ; ergo notitia Dei videtur esse finis.

5. Item, II Timoth., [III, 16] [a] : *Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum* etc. [b] ; ii videntur poni diversi fines diversi a praedictis.

[Solutio]

Quaeritur ergo quomodo differenter tot sunt fines.

Ad hoc dicendum quod proprie unicus est [c] finis ultimus, scilicet Deus ; sed sunt fines sive termini intermedii plures sine quibus non est devenire ad illum. Horum autem unus est in patria, scilicet *beatitudo creata*, et hoc tangitur ibi : *Nosse te consummata iustitia est.* Alii autem sunt in via, et hoc quoad statum incipientium, et sic *timor est finis* ; vel quoad statum proficientium, et sic *est* [d] *ipsa iustitia vel opera iustitiae sicut* [e] *finis* ; vel quoad statum perfectorum, et sic *caritas est finis.*

[Solutio obiectorum]

Ad ultimum dicendum quod cum dicitur : *Omnis Scriptura utilis est ad docendum, ad arguendum* etc., haec praepositio « ad » non dicit habitudinem finis, sed magis habitudinem usus ; Scriptura enim [f] non se habet ad haec sicut ad fines diversos, sed sicut ad actus suos diversos sive usus, et satis potest haberi ex eo quod dicit « utilis est » [g] ; vel etiam [h] potest dici quod ibi tanguntur opera iustitiae quae sunt finis sive terminus [i] in via quoad statum proficientium, sicut superius dictum fuit.

GUALTERUS DE BRUGIS

In Sent. I, q. 4 super prol. (Cod. Bibl. Nat. Flor., conv. sopp., C. 5, 995, fol. 3v — 4v).

Quarto quaeritur de fine huius, an sit practica vel speculativa

I. Et quod sit practica videtur, nam :

1. Dicitur, I *Metaphysicae* [1] : « Finis speculativae est verum, finis [j] practicae [k] opus » ; sed finis [l] huiusmodi est opus ; ergo speculativa. Probatio minoris : Jac. I [22]: *Estote factores verbi* etc.

[a] P add. *IV.* — [b] add. *et.* — [c] D *est unicus* pro *u. e.* — [d] D omit. — [e] D *sunt.* — [f] P omit.
[g] D omit. — [h] D omit. — [i] D *terminus sive finis* pro *f. s. t.*
[j] F. correct. pro *finis verum.* — [k] F *politice.* — [l] F exp. *est.*

[1] Rectius lib. II, c. 1 (ed. Iuntas, Venetiis 1550, VIII, fol. 14c).

2. Item, omnis scientia in qua docetur recte et iuste vivere et honeste conversari est practica ; haec est huiusmodi, ut patet intuenti.

3. Item, scientia quae [a] prohibet malicias et praecipit virtutes, vel contrarias, est practica ; haec est huiusmodi, quia non est tantum ut sciamus, sed ut boni fiamus, I *Ethicorum* [1] ; sed haec est huiusmodi. Ergo etc.

Contra

1. Boëthius, I *De Trinitate*, 1 [2], dividit speculativam scientiam in *naturalem, mathematicam et theologicam*, quae est de Deo Trino et uno, ut patet ibidem ; sed divisum [b] ponitur de dividentibus. Ergo theologia est scientia speculativa.

2. Item, omnis scientia practica est de operabilibus a nobis ; sed haec est de Deo, qui non cadit sub opere humano.

3. Item, Ioan. XVII [3]: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum et quem missisti Iesum Christum* ; si ergo vita aeterna est finis huius scientiae, et haec consistit in cognitione, ergo finis huius est cognitio ; omnis autem talis scientia est speculativa, ut habetur I *Metaphysicae* [3].

II. Iuxta hoc quaeritur : *an debeat dici sapientia vel scientia.*

Et quod sapientia [c] *videtur :*

1. Avicenna, I *Metaphysicae* suae [4] [d] : « Sapientia est multorum et mirabilium scientia » ; haec autem prae aliis omnibus est de multis et mirabilibus. Ergo debet dici sapientia.

2. Item, *De Trinitate*, XIII, 19 [5] : « Sapientia divinis, scientia humanis rebus attribuenda est.

Contra : 1. Sapientia est scientia maximae certitudinis, secundum illud *Metaphysicae* [6] : « Sapiens est certissimus causarum »; sed haec scientia maiorem [e] habet certitudinem quam etiam humana. Probatio huius : Hugo [7] dicit quod fides est supra opinionem, et infra scientiam, et hoc dicit quantum ad certitudinis modum ; sed certitudo huius scientiae habetur per fidem. Ergo etc.

2. Item, sapientia vera habetur de sensu per infusionem, Iac., I [17]: *Omne datum* etc.; sed haec habetur ut studium, ut patet in multis.

[a] F add. *pro.* — [b] F correct. in marg. pro *dei cum.*
[c] F correct. in marg. pro *scientia.* — [d] F add. *2.* — [e] F *minorem.*

---

[1] *Ethic. ad Nicom.*, I, c. 2 (III, fol. 1c) ; *ibid.*, II, c. 2 (III, fol. 10a).
[2] PL 64, 1250.
[3] Sum. I, c. 2 (VIII, fol. 1d).
[4] Cap. 1 (ed. Venet. 1508, fol. 70a).
[5] PL 42, 1033.
[6] Lib. I, sum. 1, c. 2 (VIII, fol. 1c).
[7] *Apologia de Verbo Incarnato*, perperam Hugoni adscripta (PL 177, 295).

Respondeo ad primam, et dicendum est, cum scientia sit perfectio intellectus, quod patet quia est habitus intellectualis, ut habetur I, 16 *Ethicorum* [1], potest perficere intellectum triplici fine, scilicet : absolute ad veri cognitionem, vel extendendo intellectum ad affectum excitandum et perficiendum, vel extendendo intellectum ad opus extrinsecum regulandum.

Primus modus est pure speculativus, et vocatur proprie scientia. Tertius est pure practicus, et vocatur ars quae est de factibili. Medius tenet et participat rationem seu naturam [a] utriusque, ut est moralis scientia apud Philosophos, quae ita docet de virtutibus veritatem quod per hoc magis intendat perfectionem affectus, scilicet ut boni fiamus, quod [b] etiam apud nos [c] iudicium tenet sacra Pagina, quae sic docet speculari verum ut tamen per hoc magis intendat ipsius affectus perfectionem et bonum : et quia unumquodque iustum est a fine denominari, ut habetur I *De anima* [2], ideo etsi haec scientia sit speculativa veri, tamen debet practica quam speculativa dici [3].

Alii vero dicunt quod haec scientia simul est practica et speculativa, quia sua principia supponit a superiori, scilicet a Deo, quae, una et eadem, se et alia facienda cognoscit, et ideo sicut Dei [d] una scientia est existens, potest dici practica et speculativa, ita et hoc ex suppositionibus illius procedit, sicut et musica est speculativa ut sua scientia superior quae est arithmetica, cuius principia supponit.

Secundo, patet per simile de lumine. Scientia enim lumen [est] animae vel intellectus ; sicut autem videmus quod lumen caeleste simul est illuminativum et vitae operativum, lumen vero naturale inferius nec est illuminativum nec [e] calefactivum vel operativum, non habens secundum propriam naturam simul utrumque, sic scientia quae habetur divino lumine irradiante est speculativa vel boni effectiva vel practica. Scientia autem quae habetur ex lumine quasi excusso vel acquisito de creaturis inferioribus, vel est tantum speculativa, ut naturalis, mathematica et [f] metaphysica, et quae dicentur liberales ; vel est tantum practica, [ut] quaedam artes et scientiae civiles, ut legis positivae, iudicativa, medicinae et exercitativa. Sicut ignis ita illuminat quod non calefacit, ignis vero carbo ita calefacit quod non illuminat, [sic est] in eo quod [est] huiusmodi ; unde haec [g] dicere, quod artes et scientiae civiles aliquam veritatem docent, et tamen ad hoc non sunt datae, sed simpliciter ad operandum, debent simpliciter dici practicae ; sed theologia, ut dicunt, data est ad utrumque, scilicet ad movendum affectum et ad cognoscendum ultimum et summe verum,

[a] F correct. in marg. pro *natura*. — [b] F add. in marg. — [c] F add. et del. *etiam*.
[d] F add. in marg. — [e] F add. et del. *effectivum*. — [f] F *id est* pro *et*. — [g] F add. in marg.

[1] *Ethic. ad Nicom.*, I, rectius c. 13 (III, fol. 9a).
[2] Rectius lib. I, sum. 3, c. 2 (VI, fol. 136c).
[3] Cf. hoc argumentum apud S. Bonaventuram, I *Sent.*, prooem., q. 3, sub *Respondeo* (ed. Quaracchi, I, 13a).

scilicet Deum, et ideo potest simul dici speculativa et practica ; quia tamen ultimus finis eius est cognitio, ut habetur Ioan. XVII [3]: *Haec est vita aeterna* etc., et quia scientia Dei, quam illa supponit ut superiorem, magis et per prius, quodammodo potest dici ad se cognitio quam faciendi per illam, potius et principalius debet dici haec scientia speculativa quam practica.

Quae autem harum opinionum sit verior, lector iudicet.

Per iam [a] dicta patet responsio argumentorum ad utramque partem adductorum ; nam quoad quid est speculativa, quoad quid est practica.

Ad secundam quaestionem respondeo, et dicendum quod haec scientia prae omnibus aliis debet dici *sapientia* [b], nam, secundum Philosophum, VI *Ethicorum*, 8 [1], et I *Metaphysicae* [2], dicit Avicenna : « Sapientia est certissima, dignissima, altissima ». *Certissima*, quia certissimarum causarum utpote primorum principiorum entis ; sed est certissima *desursum descendens a Patre luminum, apud quem non est transmutatio* [3], et ideo nec error nec dubitatio, quorum multa sunt in prima philosophia quae est sapientia humana. *Altissima*, quia sapientia est philosophia [c] de primis substantiis et primis partibus [d] entis, quibus nihil altius nec prius lumine humano et naturali cognitis; sed haec scientia est de Deo simpliciter et absolute primo et ultimo, trino, cuius altitudinem nemo hic plene cognoscit ; Sap. VIII [4], dicit : *Sapientiae doctrinae secundum nomen est eius, quod non est multis manifesta. Dignissima*, quia supereminens aliis iudicat de illis ; sapientis, enim est in unoquoque verum dicere, propter quod in unaquaque arte vel officio qui praeeminet et [e] alios dirigit, sapiens vocatur, id est, dignior aliis, ut habetur VI *Ethicorum*, 8 [5], et I Cor. III [10]: *Ut sapiens architectum fundamentum posui.* Haec autem scientia, quia perducit ad finem ultimum simpliciter, per quem de omnibus nobilissime iudicat, etiam omnibus dignior et eminentior est ; propter quod Dionysius, *De mystica theologia* [6], dicit quod sapientiae divinae, quae est portio mysticae, ancillatur philosophia gentilium.

[Solutio obiectorum]

1. *Ad primum* in contrarium dicendum quod [f] Hugo loquitur ibi de fide quae est virtus theologica, quia hac fide in illa scientia humana

[a] F correct. pro *tam.* — [b] F add. in marg.
[c] F *philosophica.* — [d] F exp. *eius.* — [e] F exp. *iudicat.* — [f] F exp. *ideo.*

[1] *Ethic. ad Nicom.*, VI, rectius c. 7 (III, fol. 42d).
[2] Tract. I, c. 1 (ed. cit., fol. 70).
[3] Iac., I, 17.
[4] Rectius Eccli. VI, 23.
[5] *Ethic. ad Nicom.*, *loc. cit.*
[6] Cf. cap. 1, § 2 (PG 3, 999).

certior est certitudine adhaesionis, licet aliqua sit certior certitudine ratiocinationis, sed loquitur de fide quae est credulitas humana persuasionibus verisimilibus facta, et hac est scientia certior quae habetur ex principiis necessariis ; et quod sic loquatur patet, quia certitudo fidei est aequivoca certitudini scientiae, cum illa sit adhaesionis, haec ratiocinationis et speculationis ; aequivocorum autem non est comparatio ; non comparat ergo certitudinem fidei virtutis, sed fidei certitudinis humanae ad scientiam.

2. *Ad secundum* dicendum quod licet haec scientia a modernis habeatur per studium, a patribus tamen habita est per revelationem desursum factam, I Petri, 1 [1] : *Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines*, et ita qualitercumque vel a qualibuscumque distinguatur [a], modo haec scientia tamen debet denominari secundum primam intentionem. Vel dic quod nominatur *sapientia* tribus causis praehabitis in ratione principali, non quia sic vel sic potest acquiri.

IOANNES PECHAM

In Sent. I, dist. 1, q. 5 (Cod. Bibl. Nat. Flor., conv. sopp., G 4, 854, fol. 4v — 5r).

An theologia sit speculativa an practica

Quod practica ostenditur sic :

1. Augustinus, *De Civitate*, VIII, c. 4 [2] : « Practica ad agendam vitam et instituendos mores pertinet » ; sed ad hoc est finaliter Scriptura sacra, quia finis praecepti est caritas. Ergo etc.

2. Item, dicit Avicenna in *Metaphysica* [3] : « Practicae scientiae sunt de illis quibus perfici queat anima speculativa ut firma proveniat perfectio virtutis in moribus » ; sed haec est intentio Scripturae sacrae.

3. Item, finis cognitionis est virtus ; ergo finis speculativae est practica. Sed scientia quae est finis aliarum est omnium dignissima ; igitur cum theologia sit finis omnium aliarum scientiarum, theologia erit practica. Hoc etiam patet quia Avicenna in *Metaphysica* [4] : « Quae est finis in speculativis tractat de cultu Dei et ordine civitatis [b], de virtutibus quibus egeat anima ad promerendam futuram felicitatem »; sed hoc totum est scientiae practicae. Ergo practica est omnium dignissima cum sit finis et consummatio metaphysicae.

[a] F *distatur*.
[b] R add. in marg.

---

[1] Rectius II Petr., II, 21.
[2] PL 41, 228.
[3] Tract. I, c. 1 (ed. cit., fol. 70a).
[4] Tract. I, c. 5 (ibid., fol. 72b).

Contra

1. Gal. IV, super illud : *An ex operibus legis spem accepistis*, Glossa [1] : « Omne sacramentum utile est ad contemplationem veritatis vel ad mores refertur ; contemplatio veritatis in solius Dei contemplatione et dilectione fundata est ; boni autem mores in dilectione proximi. » Sed haec scientia est principalius de cognitione et dilectione Dei quam proximi. Ergo principalius erit speculativa quam activa.

2. Item, Avicenna [2] dicit quod « tres partes speculativae scientiae : naturalis, doctrinalis et divina ». Ergo cum scientia sit divina, erit speculativa.

3. Item, altissima scientiarum, secundum Philosophum [3], est sui gratia ; sed practica non est sui gratia, sed propter operationem. Ergo cum haec sit altissima, non erit practica.

4. Item, *Philosophi* dividunt studium humanum per speculativam et practicam, sicut *Christiani* per contemplativam et activam ; sed theologia principalius est contemplativa ; ergo principalius est speculativa. Minor probatur : quia contemplativa est simpliciter nobilior ; sed omne nobilius est huic scientiae simpliciter tribuendum.

Responsio

Scientia est perfectio animae humanae secundum intellectum ; sed quaedam [a] scientiae perficiunt intellectum secundum se, quaedam secundum quod ad effectum ordinatur. Scientiae enim tractantes verum ut verum, id est, pure speculabile, non operabile nec ut regulam operandorum, ut mathematicae et logicae et physicae, perficiunt intellectum absolute, sine consideratione ad affectum [b]. Aliae scientiae perficiunt intellectum [c] secundum quod ad affectum ordinatur. Affectus autem dupliciter potest ab intellectu inclinari : vel ad bonum operabile quod est a nobis sicut opus virtutis, vel ad bonum desiderabile quod expectatur a nobis. *Primo modo* perficitur intellectus ab habitu pure speculativo. *Secundo modo* perficitur ab habitu pure practico, cuius est scientia moralis agens de virtute consuetudinali, quam actuum frequentatione [d] acquirimus. Ista enim scientia tractat verum ut operabile.

Bonum *tertio modo* perficitur ab habitu quodammodo medium inter habitum pure speculativum et pure practicum, qui dicitur *sapientia*, cuius primum subiectum non est operabile, sed regula et finis operandorum ; et dicitur sapientia quia ad utrumque se extendit, scilicet *ad intellectus illuminationem et affectus inflammationem per*

[a] R *quidam*. — [b] R correct. pro *effectum*. — [c] R del. *inclinari*. — [d] R correct. pro *actu frequentat actione*.

[1] P. Lombard., in epist. ad Gal., III, 2, n. 148 (PL 192, 119).
[2] Tract. I, c. 1 (ed. cit., fol. 70a).
[3] *Metaph.*, I, sum. 1, c. 2 (VIII, fol. 1c) ; II, c. 1 (*ibid.*, fol. 14 c) ; *De anima*, III, sum. 2, c. 1 (VI, fol.182 c).

amorem. Theologia igitur nec est habitus pure [a] speculativus nec pure practicus, sed inter utrumque medius, scilicet sapientia continens quidquid perfectionis est in habitu pure speculativo et pure practico. Unde haec scientia includit quidquid est animae humanae necessarium, tam secundum intellectum quam secundum affectum. *Principaliter tamen inter practicas debet computari.*

[Solutio obiectorum]

1. *Ad illud* de GLOSSA ad Galatas dicendum quod boni mores dicuntur dupliciter : large et stricte. Large quidem dicuntur boni mores universaliter virtuosae operationes ad Deum sive ad proximum ordinantes. Stricte autem dicuntur mores, secundum quod GLOSSA loquitur, quoniam ordinant hominem in conversatione et vita sociali ad proximum. Scientia autem moralis quae mores tractat, vel sapientia [b] ista, ad utrumque ordinare docet hominem : et ad Deum, et ad proximum ; et contra hanc proprie dividitur speculativa quae proprie speculativa [c] appelatur, quae nec de dilectione Dei nec proximi negociatur.

2. *Ad verbum* AVICENNAE dicendum quod ipse vocat scientiam divinam metaphysicam, quae ideo dicitur divina quia ad Dei cognitionem deducit, sicut et HUGO, in libro *De origine artium* [1] vocat mathematicam Theologiam, quia ad Dei cognitionem per rationes humanas ascendere docet. Haec enim scientia, ut dicit AVICENNA, I *Metaphysicae* [2], est ad sciendum quod ipse est bonitas diligenda propter se. Aliter dicendum quod consideratio de Deo secundum se et absolute, in quantum est principium naturarum, pertinet ad speculationem ; sed consideratio de Deo sub ratione finis, in quantum est principium omnium gratiarum, pertinet ad gratiam practicam. Ad primum istorum respiciens, BOËTHIUS, in libro *De Trinitate* [3], theologiam connumerat [d] naturali et mathematicae, sicut patet in libro *De Trinitate.*

3. *Ad tertium* dicendum quod pro tanto dicitur mathematica sui gratia esse quia est omnium aliarum scientiarum regitiva, utpote quarum verificat principia : virtus tamen est finis et consummatio totius inquisitionis.

4. *Ad ultimum* dicendum, sine praeiudicio, quod non est eadem divisio speculativae et practicae quae est per contemplativam et activam. Contemplativa vero est quae principaliter exercitium habet erga [e] verum ut bonum desiderabile, scilicet Deum ; activa vero quae exercet se principaliter in operibus pietatis ad proximum propter Deum, et ita tam activa quam contemplativa circa virtutis perfectionem nego-

[a] R add. in marg.

[b] R correct. pro *sapilli.* — [c] R add. in marg. *q. p. s.* — [d] R correct. in marg. pro *cum numerat.* — [e] R *contra.*

---

[1] *Eruditio didascalica*, II, c. 4 (PL 176, 753).

[2] Cap. 1 (ed. cit., fol. 70 a).

[3] Cap. 2 (PL 64, 1250).

ciatur. Non sic est de speculativa et practica, quoniam speculativa considerat illa quae ad oparationem non ordinantur principaliter.

MATTHAEUS AB AQUASPARTA

In Sent. I, prol., q. 7 (Tuderti, Bibl. Com., cod. 122, fol. 5v — 6r).

Quaeritur quantum ad finem huius utrum ista scientia sit speculativa vel practica

Quod practica videtur sic :

1. Omnis scientia quae est de his quae pertinent ad salutem est practica ; sed ista est huiusmodi. Ergo etc.

2. Item, omnis scientia in qua traduntur praecepta morum et regulae vivendi est practica ; ista est huiusmodi. Ergo etc.

3. Item, omnis scientia quae convenit cum virtute in obiecto est practica ; ista est huiusmodi. Ergo etc. — Minor patet, quia idem est obiectum fidei et istius scientiae.

4. Item, omnis scientia quae est ut boni [a] fiamus est practica [1] ; sed ista [est] non solum ut boni, sed ut beati fiamus. Ergo etc.

Contra

1. Omnis scientia practica est de his quae sunt ab opere nostro, ut dicit Avicenna in principio suae *Metaphysicae* [2] ; sed ista non est de his quae sunt ab opere nostro, sed opere divino. Ergo etc.

2. Item [b], scientia practica non est sui gratia ; scientia vero speculativa est sui gratia, ut dicit Philosophus [c], I *Metaphysicae* [3] ; sed nobilior est scientia quae est sui gratia quam quae non est sui gratia. Scientia autem ista est nobilissima [d] ; ergo est sui gratia ; ergo est speculativa [4].

Responsio

Dicendum [e], *scientiam dupliciter* [*est*] *considerare : et per relationem ad obiectum et per relationem ad subiectum*. Obiectum autem

[a] T *bonis*. — [b] T del. *nobilior est scientia que*. — [c] T correct. pro *Augustinus*. — [d] T add. *est*. — [e] T exp. *de*.

[1] Aristot., *Ethic. ad Nicom.*, II, c. 2 (III, fol. 10a).

[2] Cap. 1 (ed. cit., fol. 70a) ; cf. etiam *Logica*, part. 1, c. 1 (ibid., fol. 2a).

[3] Sum. 1, c. 2 (VIII, fol. 1c).

[4] Huiusmodi argumenta « pro » et « contra » plene cohaerent cum « fundamentis » positis a S. Bonaventura in sua quaestione. Cf. I *Sent.*, prooem., q. 3 (I, 12).

scientiae est verum, subiectum vero est intellectus. Verum autem est triplicis differentiae : est enim quoddam verum pure cognoscibile, et est verum amabile et delectabile, et est verum operabile.

Similiter, *tripliciter est considerare intellectum* : in se, et in comparatione ad affectum, et in comparatione ad effectum [a].

Scientia cuius obiectum est verum sub ratione veri cognoscibilis solum, est scientia pure speculativa et perficit intellectum in se conderatum.

Scientia cuius obiectum est verum amabile [b] sortitur nomen *sapientia*, et perficit [c] intellectum [d], affectum et gustui [e] convenit.

Scientia vero cuius obiectum est verum operabile, est pure practica et perficit intellectum per comparationem ad effectum, vel ut regula operis, de qua dicit PHILOSOPHUS [1] quod intellectus extensione fit practicus.

Quia ergo istius scientiae obiectum non est solum verum ut cognoscibile, sed ut amabile et delectabile, quia non est tale ut possit videri et non amari, ut dicit AUGUSTINUS, in fine I *De Trinitate* [2], nec perficit intellectum solum in se consideratum, non est dicenda pure speculativa, sed *sapientia a sapore dicta ; sapientia doctrinae secundum suum nomen est*, Eccli., VI [f] [23].

Quia etiam obiectum istius est verum ut operabile aliquo modo, ac per hoc perficit intellectum ut regula operis, habet aliquo modo rationem scientiae practicae.

Non est ergo dicenda nec pure practica nec pure speculativa. Principaliter autem nomen *sapientiae* sibi vindicat [g].

[Solutio obiectorum]

His visis, patet responsio ad obiecta. Ad illud autem quod ultimo obiicitur, dicendum quod est sui gratia, et nihilominus est gratia operis et dilectionis, et hoc non est ignobilitatis, sed nobilitatis magnae.

RICHARDUS DE MEDIAVILLA

In Sent. I, prol., q. 4 (ed. Venetiis 1509, I, fol. 3r, et Cod. Bibl. Nat. Flor., conv. sopp., B 5, 736, fol. 3r - 3v).

Utrum theologia sit scientia speculativa

Et videtur quod sic :

1. Per BOËTHIUM, qui, I *De Trinitate*, cap. 2 [3] [h], dividit speculativam scientiam in *naturalem*, *mathematicam* et *theologicam*.

[a] T *affectum*. — [b] T exp. *et*. — [c] T del. *affectum*. — [d] T *intellectus*. — [e] T correct. pro *gustum*. — [f] T *3°* pro *VI*. — [g] T *vedicat*.
[h] V omit. *cap. 2*.

[1] Cf. *De anima*, III, sum. 2, c. 2 (VI, fol. 182c).
[2] Cf. lib. XV, c. 27, n. 50 (PL 42, 1097).
[3] PL 64, 1250.

2. Item, practica est de operabilibus per nos ; haec autem est de Deo, qui non cadit sub opere nostro. Ergo non est practica sed speculativa.

3. Item, Joan., XVII [3], dicitur : *Haec est autem vita aeterna ut cognoscant te* etc. ; sed vita aeterna est finis hujus scientiae. Unde Joan., XX [31]: *Haec autem scripta sunt ut credatis, et ut credentes vitam habeatis.* Finis ergo huius scientiae est speculatio ; sed a fine denominari debet practica vel speculativa [a]. Ergo est speculativa.

4. Item, habitus principiorum huius scientiae est habitus speculativus, quia principia huius scientiae sunt articuli fidei, quorum habitus est fides, quae videtur esse habitus speculativus, cum dictet quid [b] credendum magis quam quid [c] agendum. Ergo etc.

Contra

1. II *Metaphysicae* [1] dicitur quod finis speculativae est veritas ; finis scientiae operativae est actio ; sed finis huius scientiae est operatio. Unde Jac., I [22]: *Estote factores* [d] *verbi et non auditores tantum.* Ergo est practica.

2. Item, in ea docetur iuste et recte [e] vivere, honeste conversari, praecipiuntur virtutes, prohibentur vitia ; hoc autem pertinet ad scientiam practicam.

3. Item, theologia Dei [f] dividitur in Novam Legem [g] et Veterem ; lex autem est scientia practica.

4. Item, Gregorius, II *Moralium* [2], in principio, dicit sic : « Scriptura sacra mentis oculis quasi quoddam speculum opponitur ut interna nostra facies in ipsa videatur ; ibi etenim foeda, ibi pulchra nostra cognoscimus [h], ibi sentimus quantum proficimus, ibi a profectu quam longe distamus ; narrat gesta virorum et ad imitationem corda provocat infirmorum. » Haec autem videntur spectare ad scientiam practicam. Ergo etc.

[Solutio]

Respondeo quod haec scientia, etsi aliquo modo possit dici [i] speculativa in quantum est de [j] subiecto non operabili per nos, quod subiectum Deus est, ut postea declarabitur, et etiam practica in quantum multa tractantur in ea de operabilibus per nos, dico tamen quod *principalius est practica quam speculativa*, extendendo praxim non tantummodo ad operationem exteriorem, sed etiam ad operationem voluntatis interiorem. Et ratio huius est [k] : scientia enim non debet dici specu-

[a] N add. *scientia.* — [b] V *quod.* — [c] V *quod.* — [d] N correct. in marg. pro *forte.* — [e] N correct. in marg. pro *idem.* — [f] N omit. — [g] N *legem novam* pro *n. l.*

[h] N *cognoscimus.* — [i] N add. in marg. — [j] N exp. *scientia.* — [k] N add. in marg. al. m. *prima ratio.*

---

[1] Cap. 1 (VIII, fol. 14c).

[2] Cap. 1 (PL 75, 553).

lativa simpliciter quia non est de rebus operabilibus per nos tantum, nec scientia practica simpliciter quia est de rebus operabilibus per nos tantum — hoc enim non faceret scientiam speculativam nisi secundum quid, nec scientiam practicam nisi secundum quid — sed ideo dicitur [a] scientia simpliciter speculativa [b] quia est eorum quae non sunt opera nostra nec nostrae dispositiones, et hoc propter scire, non propter operari. Unde AVICENNA, I *Metaphysicae*, c. 1 [1], dicit sic : « Speculativae sunt illae in quibus quaerit perfici virtus animae speculatíva per acquisitionem intelligentiae in effectu, per adeptionem scientiae imaginativae et creditivae de rebus quae non sunt nostra opera nec nostrae dispositiones. In his ergo finis est certitudo scientiae et operationis. » Et scientia simpliciter practica est eorum quae sunt nostra opera vel nostrae dispositiones, et hoc propter operationem. Unde AVICENNA, I *Metaphysicae* suae, c. 1 [2], dicit quod « practicae sunt illae in quibus primum quaerit perfici virtus animae speculativa per adeptionem scientiae imaginativae et creditivae de rebus quae sunt nostra opera ad hoc, ut secundario proveniat perfectio virtutis practicae in moribus ».

Sic ergo duo considerantur in scientia pure speculativa, scilicet materia et finis ; et similiter in scientia pure practica.

Nunc autem, ita est quod, quamvis sacra Scriptura principalius tractet de rebus non operabilibus per nos, quam de operabilibus per nos [c], tamen quia tam de istis quam de illis tractat principalius propter operationem, extendendo nomen operationis ad actionem voluntatis interiorem, quam propter cognitionem, ideo omnibus computatis magis debet dici practica quam speculativa. Finis enim non accidentalis quem constituit intentio considerantis, sed essentialis quem [d] principalius respicit scientia quantum est ex parte sua, magis est considerandus ad iudicandum scientiam speculativam vel practicam quam materiam. Unde PHILOSOPHUS, II *Metaphysicae* [3], speculativam a [e] practica distinguit penes finem, dicens [f] quod theoricae [g] finis est veritas, et practicae opus.

Quod autem magis sit propter operationem quam propter [h] cognitionem patet, et per ea quae in ea tractantur, et ex modo tratandi ; quia ea quae ibi tractantur magis nata sunt excitare affectionem quam illuminare cognitionem, quamvis nata sint utrumque facere, quia quae in ea tractantur, principaliter de Deo, sunt maxime amabilia ; et etiam [i] modus procedendi est exortativus ut plurimum [j], quia ut plurimum procedit vel [k] praecipiendo vel prohibendo vel comminando vel promissionibus alliciendo vel exempla inducendo vel veritatem modo placenti

[a] N *debet.* — [b] N add. in marg. *dici.*
[c] V omit. *quam de operabilibus per nos.* — [d] V *quam.* — [e] V *et.* — [f] V *dicit.* — [g] Sic N correct. in marg. pro *theologie*, quod exstat in utroque textu. — [h] N exp. *operationem.* — [i] V omit. — [j] N *ut plurimum exortativus* pro *e. u. p.* — [k] V *ut.*

---

[1] Ed. cit., fol. 70a.
[2] Ibid.
[3] Cap. 1 (VIII, fol. 14c).

simpliciter narrando, quamvis interdum etiam [a] procedat arguendo. Et sic patet quod modus [b] ut plurimum maxime natus est excitare affectionem.

[**Solutio obiectorum**]

1. *Ad illud* quod primo arguitur [c] in oppositum per Boëthium, dico quod per [d] theologiam intelligebat metaphysicam [e], quae dicebatur theologia philosophorum, et illa scientia speculativa est.

2. *Ad illud* quod arguitur [f] secundo dico quod quamvis haec scientia principalius tractet de Deo, qui non est res operabilis per nos, quam de operabilibus per nos, tamen principalius tractat de Deo propter dilectionem quam propter [g] cognitionem, quia ipse qui hanc scientiam inspiravit plus acceptat a nobis diligi quam cognosci ; et ideo voluit in hac scientia tradi illa potissime quae maxime nata sunt in cordibus nostris divinam excitare dilectionem, et etiam per modum maximae dilectionis excitativum ; et sic vides quod de materia speculabili potest esse consideratio sub tali ratione, et propter talem finem quod scientia magis est practica quam speculativa ; sicut e contra [h], de materia practica posset esse consideratio sub tali ratione, et per talem modum et propter talem finem quod magis esset scientia speculativa quam practica.

3. *Ad illud* quod arguitur [i] tertio dico quod auctoritas Domini in Ioanne intelligitur de cognitione in quantum dilectionem includit, quia illa cognitio quae est in vita aeterna est cognitio perfecta. Et secundum quod dicit beatus Augustinus, lib. 83 *Quaestionum*, q. 35 [1] : « Nullum bonum perfecte noscitur quod non perfecte amatur. »

4. *Ad quartum* potest dici [j] quod fides magis est habitus practicus quam speculativus, extendendo praxim ad dilectionem. Unde videmus quod per fidem credimus quae credemus, non ut in credendo sistamus, sed ut credita diligamus, et per dilectionem tendamus in id quod credimus ; et etiam fides est in intellectu in quantum est mobilis a voluntate, quod habitui speculativo non competit.

PETRUS DE TRABIBUS

In Sent. I, prol., a.3, q.2 (Assisii, Bibl. Comm., cod. 154, fol. 7c-d).

Quaeritur secundo utrum haec doctrina sit speculativa vel practica

Quod speculativa videtur :

1. Aristoteles, in I *Metaphysicae* [2], dicit quod tres sunt partes spe-

[a] N omit. — [b] N repet. et del. *modus* — [c] N *arguebatur.* — [d] N omit. — [e] V *mathematicam.* — [f] N *arguebatur.* — [g] omit.
[h] N omit. *e contra.* — [i] N *arguebatur.* — [j] N *dici potest* pro *p. d.*

[1] PL 40, 24.
[2] Cf. sum. 1, c. 1 (VIII, fol. 1c) ; ibid., XI, sum. 3, c. 1 (fol. 132d).

culativae scientiae: naturalis, doctrinalis et divina ; sed haec est divina. Ergo etc.

2. Item, scientia illa est speculativa quae ordinatur ad contemplationem, sed haec scientia ordinatur ad visionem Dei in patria. Ergo etc.

3. Item, practica scientia est ab opere nostro ; sed haec scientia non est de huiusmodi, cum sit de Creatore et de creaturis. Ergo etc.

Contra

Augustinus, VIII *De civitate Dei*, c. [4][1] : « Cum studium sapientiale in actione et contemplatione versetur, actio ad agendam vitam, id est, ad mores instruendos pertinet » ; sed talis est haec scientia ; est enim practica quae ordinatur ad hoc, ut boni fiamus ; sed haec maxime ad hoc ordinatur. Ergo etc.

Responsio

1. *Quidam dicunt* hanc scientiam speculativam esse eo quod finis eius est veritatis contemplatio in caelo, non operatio nostra ; et hoc est in quo disiungitur speculativa a practica, quia finis speculativae est veritatis contemplatio, finis autem practicae opus [a]. — *Sed hoc non valet*, quiae scientia non debet iudicari practica vel speculativa penes finem remotum, quia [b] si sic, omnes erunt practicae vel speculativae, cum ad eumdem finem remotum ordinentur.

2. *Alii dicunt* [2] quod haec doctrina non est proprie scientia sed est lex, cum sit praeceptiva vel prohibitiva, non ratiocinativa et inquisitiva ; lex autem omnis est practica, cum ibi praecipiatur quid sit agendum. — *Sed hoc etiam non valet*, quoniam secundum Hieronymum et Augustinum [3], et per se patet, haec doctrina in multis locis in Evangeliis et Epistolis est ratiocinativa, et satis in paucis locis invenitur praeceptiva. Unde tamen, licet sit lex, tamen principaliter non videtur hoc ei convenire.

3. *Aliis* [c] *videtur* quod, licet in scientiis physicis distinguantur speculativa a practica, ita quod alia sit speculativa alia practica, haec tamen doctrina simul congregat rationem utriusque ; habet enim quidquid perfectionis est in utraque ; constat enim quod haec docet et quid agendum est et non minus principaliter quid speculandum [d], immo magis videtur procedere ex principiis speculativis [e], cum [f] in articulis fidei habeat principale fundamentum. — Item, non minus principaliter, immo magis videtur intentio [Scripturae] intendere ad actionem quam

[a] A add. interl. — [b] A add. in marg. *quia si ... ordinentur*.
[c] A add. in marg. *opinio Petri Johannis*. — [d] A add. in marg. *quid speculandum*. — [e] A al. m. — [f] A exp. *enim*.

[1] PL 41, 228.
[2] Haec est sententia Guidi Eleemosyna in *Summa* (Cod. Bibl. nat. Par. 14891, fol. 176 r).
[3] Cf. *Speculum de Scriptura Sacra*, praef. (PL, 34, 887-9).

ad cognitionem cum dicat : factores legis apud Deum iustificari, non autem auditores tantum, Rom. II, [13] ; auditores verbi et non factores falli, Iac., I, [22]; et fides sine operibus mortua est, Iac., II [17]; et ideo quantum ex una parte videtur plus habere de ratione speculativa tantum, ex alia parte invenitur habere de ratione activae. Unde speculativa et practica videtur esse iudicanda, et iste modus bene convenit illi positioni quae ponit Scripturam non habere unum subiectum determinatum vel generis determinati, sed plura, ac per hoc non esse scientiam unam nisi aggregatione et continentia quadam plurium scientiarum. Secundum vero positionem [a] aliam quae ponit theologiam esse scientiam unam a subiecti unitate, non sic videtur conveniens iste modus ; non enim convenit uni scientiae habere duos diversos fines et sit quodammodo contra oppositos aeque principales. Dicendum est ergo quod haec doctrina *aut est pure practica aut practica* [b] *et speculativa simul.*

[Solutio obiectorum]

1. *Ad primum* obiectum dicendum quod Aristoteles vocat metaphysicam quamlibet quae de divinis aliquo modo tractet ; non tamen ut perficiat animam quantum ad fidei [c] honestatem, sicut facit haec doctrina.

2. *Ad secundum* dicendum quod, sicut tactum est, scientia non debet dici speculativa vel practica fine ultimo et remoto ; constat enim quod Philosophus, in libro *Ethicorum* [1], determinat de felicitate speculativa, et in eius tractatu complet librum suum, et tamen nullus dicet quod scientia ethica sit speculativa ; sed a fine proximo est iudicium dandum. Hic autem in hac scientia est operatio, vel simpliciter vel ex aequo.

3. *Ad tertium* dicendum quod esse ab opere nostro potest intelligi dupliciter : aut secundum productionem aut secundum ordinem quemdam et relationem ad opus nostrum. Primo modo non habet illud veritatem ; manifestum enim est quod Philosophus, in libro *Ethicorum* [2], determinat de potentiis animae, et medicina determinat de humoribus et complexionibus et elementorum dispositionibus ; sed hoc in relatione et ordine ad opus humanum, et hoc sufficit ad practicae rationem.

Ad [d] *propria* [e] *obiecta partis alterius* dicendum quod bene concludunt quod haec scientia sit practica, sed non quod totaliter vel secundum totum sit practica, ita quod non sit speculativa aliquo modo vel secundum aliquam sui partem.

[a] A repet. et del. *vero.* — [b] A add. in marg. *aut. practice.* — [c] A repet. et del. *ad.*

[d] A *ab.* — [e] A correct. pro *opposita.*

---

[1] *Ethic. ad Nicom.*, I, c. 3 sqq. (III, fol. 1v sqq.).

[2] *Loc. cit.*

GULLIELMUS DE WARE

In Sent. I, prooem., q. 4 (Codd. Bibl. Laurent. Flor., Plut. 33, dex. 1, fol. 4v-6r, et Bibl. Nat. Flor., conv. soppr., A 4, 42, fol. 4r-5r).

Utrum ista scientia per se et proprie debet dici speculativa vel practica

Quod speculativa videtur:

1. Boëthius, lib. I *De Trinitate*, c. 2 [1] [a], dividit speculativam in tres partes, scilicet [b] *naturalem, mathematicam* et *theologiam* ; et quod intendit de theologia nostra patet ex hoc, quod illius scientiae materia est Deus, secundum ipsum, ibidem.

2. Item, practica dici non potest, quia praxis dicit ab operatione nostra; illud autem de quo est ista scientia non est a nobis operabile ; quia ita est scientia de divinis, non erit ergo practica, sed speculativa [c].

3. Item, illa scientia est nobilissima quae est sui gratia, I *Metaphysicae* [2] ; sed haec est nobilissima ; quare est sui gratia, et ita speculativa [d].

Contra

1. II *Ethicorum*, c. 2 [3] : « Scientia practica est ut boni fiamus » ; dicit enim loquens de scientia morali, non contemplationis gratia est quemadmodum alia ; non enim ut sciamus quid est virtus scrutamur, sed ut boni efficiamur [e]. Haec est huiusmodi. Ergo.

2. Item, Algazel, 1 lib., II *Metaphysicae* [4] : « Practicae radix est fides » ; sed de articulis fidei est theologia. Ergo est practica [f].

3. Item, I *Ethicorum* [5], Aristoteles determinat de virtute morali, et ideo dicitur moralis vel practica non obstante quod similiter determinat de fine, qui est speculativa felicitas [g].

Sciendum est in principio [h], secundum Philosophum, VI *Ethicorum* [6], quod quaedam scientiae sunt factivae, quaedam activae et quaedam speculativae. Factivae sunt quae habent pro obiecto vel fine [i] opus

[a] C omit. *cap. 2.* — [b] L omit. *scilicet.* — [c] L omit. *quia ita est... sed speculativa.* — [d] C *ergo etc. et per consequens* pro *quare ... speculativa.* — [e] C omit. *non enim ... efficiamur.* — [f] L omit. hoc argumentum. — [g] L omit. hoc argumentum. — [h] C *autem* pro *i. p.* — [i] L omit. *vel fine.*

---

[1] PL 64, 1250.
[2] Sum. 1, c. 2 (VIII, fol. 1c).
[3] *Ethic. ad Nicom.*, II, c. 2 (III, fol. 10a).
[4] *De divisione scientiarum*, I, tract. 1, c. 1 (ed. Coloniae 1506, fol. 15b).
[5] *Ethic. ad Nicom.*, I, c. 3 sqq. (III, fol. 1v sqq.).
[6] *Ethic. ad Nicom.*, VI, c. 3-6 (III, fol. 41b-42c); cf. etiam *Metaph.*, VI, sum. 1 (VIII, fol. 68a).

extra, et harum principium est ars ; activae dicuntur quae habent pro fine operationem intra, et harum principium est prudentia sive racta ratio agibilium sive voluntas [a] ; tertiae sunt speculativae, quae habent pro fine speculationem propter ipsum [b] speculari, et harum principium est intellectus.

I. *Dicunt aliqui* [1] [c], primo ad quaestionem, quod *haec scientia est practica et speculativa*, quia cum [d] aliae scientiae habeant rationem particularem a parte sui subiecti, habent dici vel practicae simpliciter vel simpliciter speculativae [e] ; sed haec scientia propter suam universalitatem est practica et speculativa, quia determinat [f] de divinis et aeternis et de temporalibus. Quia tamen magis et principalius [g] determinat de divinis quam [h] de aliis, propter hoc [i] principalius debet dici speculativa quam practica.

Contra. 1. Quando aliqua duo ita se habent quod sunt duae [j] primae differentiae dividentes genus [k] commune, et unum illorum subdividatur per oppositas differentias contentas sub illo, illae duae [l] differentiae subdividentes alterum illorum [m] dividentium primum commune magis convenient inter se quam duae praedictae differentiae dividentes primum divisum ; verbi gratia : animal dividitur primo per rationale et irrationale, et irrationale per asinum et capram : minus ergo differunt asinus et capra quam rationale et irrationale. Sed scientia, prima divisione, dividitur per practicam et speculativam tamquam per primas differentias oppositas [n] ; et speculativa subdividitur in mathematicam et naturalem et metaphysicam ; sed nulla una scientia potest esse sic speculativa quod sit simul mathematica et naturalis. Ergo nulla una scientia potest esse simul practica et speculativa, cum magis differant, ut probatum est.

2. Item, practicum et speculativum habent determinatas rationes formales ex parte obiecti, ut verum [o] sub ratione veri est obiectum speculativae, operabile vel bonum obiectum practicae. Si ergo aliqua una scientia potest habere verum sub ratione veri, et bonum sive operabile sub ratione operabilis pro obiecto, subiectum illius scientiae erit duplex vel dupliciter dictum, scilicet sub ratione veri et sub ratione boni. Sed Deus non unica ratione est verum et bonum [p] ; non ergo Deus absolute erit subiectum, cuius contrarium dicunt, et [q] non erit scientia una, quia diversa ratio formalis obiecti diversificat scientiam. — Vel sic formetur ratio : practicum et speculativum habent terminatas rationes oppositas, vel saltem diversas a parte subiecti, ut verum et bonum;

[a] L omit. *sive voluntas.* — [b] C *seu* pro *propter ipsum.* — [c] L add. in marg. *Thomas* ; C add. in marg. *opinio Thome et Godefridi.* — [d] C *tamen* pro *q. e.* — [e] C *practice vel speculative* pro *vel practice ... speculative.* — [f] C omit. — [g] C omit. — [h] L correct. interl. pro *et.* — [i] C *ideo* pro *p. h.* — [j] L omit. — [k] C *aliquod.* — [l] L omit. — [m] C omit. — [n] C omit. *tamquam per ... oppositas.* — [o] L *objectum.* — [p] L omit. *sed Deus ... bonum.* — [q] L omit. *et non ...* usque ad finem arg.

[1] S. Thomas, *Summa theol.*, I, q. 1, a. 4 ; I *Sent.*, prol., a. 3, q. 1 ; Godefridus de Fontibus, *Quodl.* XIII, q. 1 ; XIV, q. 11.

sed alietas rationis formalis includit alietatem habituum. Si tunc haec scientia esset speculativa et practica, haberet subiectum diversarum rationum formalium, et ita, cum Deus non unica ratione sit verum et bonum absolute, non erit subiectum huius scientiae, cuius contrarium dicunt.

3. Item potentiae et habitus distinguuntur per obiecta formalia [a]; si ergo obiectum sit duplex, scilicet [b] practicum et speculativum, sequitur quod habitus theologicus non sit unus.

4. Item, ex hoc sequitur quod ethica sit speculativa et practica, quia considerat de speculabilibus, ut de anima et potentiis eius [c], ut patet VI *Ethicorum* [1], in quibus potentiis posuit diversos habitus, scilicet [d] scientificum, ratiocinativum, etc.; tractat etiam de virtutibus intellectualibus et actibus earum [e].

5. Item, quod autem dicunt quod debet dici speculativa propter speculationem divinorum et aeternorum, hoc non est verum, quia tunc ethica diceretur speculativa, quia ipsa determinat de felicitate hominis quae consistit in speculatione secundum Philosophum [f], X *Ethicorum* [2], et secundum Thomam [3]; et [g] tamen expresse dicit Philosophus, II, c. 2 [4], quod illa scientia non est contemplationis gratia, sed ut boni efficiamur, et est allegatum supra.

6. Item [h], quaerimus de scientia viae; speculatio nostra de qua loquitur non competit viatoribus, sed tantum beatis. Ergo scientia illa non potest a tali speculatione denominari.

7. Item, omnis habitus secundum se denominatur ab operatione propria et intra; speculatio nostra est finis extra respectu huius scientiae. Non igitur illa scientia denominabitur ab ea ut intra.

8. Item [i], perspectiva, licet subalternetur geometriae, non tamen denominabitur a fine geometriae. Similiter, licet ista scientia subalternetur scientiae beatorum, non tamen denominatur a fine illius.

9. Item, si dicatur speculativa et practica quia se extendit ad omnia quae tractantur in scientiis philosophicis, ut dicunt, eadem ratione deberet dici omnis scientia, quia tractat de omnibus de quibus tractant aliae, quod tamen falsum est.

II. *Ideo dicunt alii* [5] [j] *quod haec scientia solum est speculativa, quia eius finis est speculatio veri*; ergo est speculativa. Consequentia patet eo [k] quod a fine proprio accipit scientia speciem et denomina-

[a] C omit. — [b] L omit. — [c] L *de potentiis anime* pro *a. e. p. e.* — [d] L omit. — [e] C omit. *tractat ... earum.* — [f] L *ipsum.* — [g] C omit. *et tamen* ... usque ad finem argumenti. — [h] L omit. argumenta 6, 7, 8. — [i] C add. hoc arg. in marg.

[j] L add. in marg. *Gandav. d. 8, q. 2*; C *opinio Gandav.* — [k] C omit. *eo quod ... De anima.*

[1] *Ethic. ad Nicom.*, VI, per totum, praecipue cc. 1 et 3 (III, fol. 40 sqq.).

[2] *Ethic. ad Nicom.*, X, c. 7 (III, fol. 75a).

[3] *Summa theol.*, II II, q. 2, a. 8, ad 1; q. 3, a. 7, *in corpore.*

[4] *Ethic. ad Nicom.*, II, c. 2 (III, fol. 10a).

[5] Henricus Gandavensis, *Summa*, I, a. 8, q. 3.

tionem, et ideo dicit COMMENTATOR super II *De anima* [1] : « Oportet ut omnia appellantur a suis finibus. » Antecedens probatur ex II *Physicorum* [2] : « Non quodcumque ultimum est finis, sed optimum » ; sed speculatio veri melior est quam operatio boni, quia operatio boni est propter speculationem veri, sicut dicit AUGUSTINUS in lib. *De* [a] *verbis Domini*, sem. 18 [3], vel 47, *De duobus ortis* [4], qui vult quod bonum quod facimus est propter mundationem mentis, et ponitur auctoritas superius in prima quaestione.

2. Item, eiusdem rationis sunt principia et cognitiones elicitae ex principiis ; sed cum [b] de principiis sit habitus speculativus, ergo et [c] habitus cognitionis alicitae ex illis principiis erit speculativus. Sed fides quae est habitus principiorum in hac scientia est mere speculativus, quod patet quia sibi succedit visio in patria,quae est speculativa ; ergo cognitio sequens ex illis principiis est mere speculativa ; ergo et nostra theologia [d].

3. Item, scientia nostra est derivata a scientia divina, quia idem habent pro obiecto, licet sub alia ratione ; sed scientia divina est speculativa ; quare et nostra.

4. Item, si haec scientia dicatur practica quia se extendit ad affectum, omnis scientia esset practica, quia omnis scientia habet delectationem consequentem [e], et delectatio est ipsius affectus.

Contra. 1. Quod ipsi dicunt quod speculatio est finis huius scientiae proprius intra [f], improbatum est in prima quaestione huius.

2. Item, ratio positionis non concludit, quia mundatio illa non est pure speculativa, sed affectiva, quia mundatio mentis et etiam visio sequens odinantur ad dilectionem Dei, in qua consistit beatitudo.

3. Item, auctoritas magis est ad oppositum, quia omnis scientia docens aliquem operari, ut docens aliquem operari [g], diligere et intelligere, est practica, licet illa sit speculativa quae docet quid sit diligere et intelligere ; unde quia tota ethica docet nos esse felices et quomodo fiamus felices, dicitur simpliciter practica. Cum ergo operatio nostra, ut auctoritas accipit, sit ad hoc ut oculus mentis mundetur, non ut sciamus solum quid sit mundari, sed ut oculus mundetur, sequitur quod haec scientia erit [h] practica pure sicut ethica.

4. Ad aliud dicitur quod fides est habitus non speculativus, sed practicus, quia [i] ordinatur ad dilectionem boni ; et similiter visio quae sibi succedit non est nuda speculatio, sed ordinata ad dilectionem Dei.

[a] L *sermone de Jacob et Esau* pro *De verbis... mundationem mentis.* — [b] L *igitur si* pro *s. e.* — [c] C omit. — [d] L omit. *e. e. n. t.* — [e] L omit — [f] C omit. — [g] L *diligere est practica* pro *operari diligere ... diligere et intelligere.*
[h] C *sit.* — [i] C *et.*

[1] Sum. 3, c. 2, comment. 49 (VI, fol. 136 c).
[2] Sum, 2, c. 3 (IV, fol. 27 c-d).
[3] Serm. 88, c. 5 (PL 38, 542).
[4] Serm. 4, *De Iacob et Esau*, c. 6, n. 7 (PL 38, 36).

5. Ad aliud dicitur quod scientia Dei [a] non est speculativa, quia sua scientia est propter fruitionem suimet [b].

6. Ad aliud dicitur quod omni scientiae inest extensio ad affectum per accidens, non per se, quia delectatio sciendi per se est eiusdem potentiae cuius est scire per se ; huic tamen scientiae inest extensio ad affectum et dilectionem boni tamquam ad finem proprium [c] et ultimum ad quem per se ordinatur.

III. *Alii* [d] *dicunt* [1] quod non est inconveniens eiusdem rei multos esse fines, si tamen unus ad alium ordinetur, sicut bellum ordinatur ad victoriam, potest homo intendere bellum et victoriam. Quando autem in una re diversos fines aspicimus, oportet unum illorum ad alium ordinari, et ille ad quem alii ordinantur dicitur finis ultimus et simpliciter, qui ab aliis finibus sic distinguitur quod omnes movent in virtute ipsius ultimi finis. Quia igitur sacra Pagina pluraliter intendit, plures habet fines ; *intenditur enim per eam bona operatio*, nam finis scientiae moralis est actio ; haec autem scientia potissime de moribus determinat. Rursus in ea *intenditur speculatio*, quia de summe speculabilibus tractat. *Intenditur etiam in ea dilectio*, quia finis praecepti est caritas. Ergo cum diversi fines in ea intendantur, oportet unum istorum ad alium ordinari, et unum illorum principalem esse ; finis autem principalis ab aliis finibus distinguitur, ut dictum est, quia ipse ubique intenditur, alii tamen fines non, et *quia dilectio et caritas in tota sacra Pagina intenditur*, quia in ea pendet Lex et Prophetae ; principalis enim finis in sacra Pagina intentus est inducere homines ad Dei et proximi dilectionem.

Quod autem in sacra Pagina caritas universaliter intendatur determinat Augustinus in quodam tractatu *De laude caritatis* [2], dicens : « Si ergo non vacat omnes sacras Paginas perscrutari, omnia involuta sermonum evolvere, omnia secreta Scripturarum aperire et penetrare, tene caritatem ubi pendent omnia » ; et sequitur : « Ille itaque tenet quod patet et quod latet in divinis sermonibus, qui caritatem tenet in moribus » ; et quia *a fine dignum est unumquodque denominari*, ut dicitur II *De anima* [3], ab eo potissime debet fieri denominatio quod potissime est finis. Quia igitur caritas est simpliciter finis, ut probatum est, huius scientiae, quia ubique in ea intenditur ut principalis finis, *ab ipsa debet ista scientia denominari* ; et quia caritas est in affectu et non in intellectu, intellectus autem dividitur per speculativum et practicum, theologia nec speculativa nec practica proprie debet dici, *sed affectiva, quia ad affectionem principaliter inducit.*

[a] L *Deo.* — [b] C *sui.* — [c] L *perfectum.* — [d] C add. in marg. *opinio Egidii.* Textus expositionis huius opinionis differt in utroque codice, licet concordet quoad sensum. Sequimur lectionem L.

---

[1] Aegidius Romanus, I *Sent.*, prol., q. 3, n. 4.
[2] PL 39, 1534.
[3] Sum. 3, c. 3 (IV, fol. 27c).

Similiter dicunt quod, etsi scientia dicatur scientia propter aliquid sui generis, non tamen oportet quod alia scientia dicatur practica vel speculativa propter aliquid sui generis, quia practica dicitur propter ipsum operari, quod non est de genere scientiae ; unde scientia est similiter speculativa propter considerationem veri, ut [a] verum, ibi sistendo. Ergo similiter aliqua scientia potest dici affectiva, licet affectio non sit de genere scientiae.

Si tamen quaeritur utrum sit magis practica vel speculativa, vel e converso, responderi debet quod *magis est speculativa quam practica*, quia visio divina magis principaliter respicit beatitudinem, ad quam ordinatur omnis nostra cognitio, et potissime cognitio huius scientiae, quam operatio exterior, a qua dicitur scientia practica.

Istud confirmant *alii* sic : *omnis res denominatur ab illo a quo recipit perfectionem* ; sed haec scientia habet perfectionem a diligere, quia perfectior est ut attingit Deum per [b] dilectionem quam ut in se stans.

Contra. 1. Hoc quod dicitur quod haec est magis speculativa quam practica, quia practica est circa aliquod operabile extra, sed actio huius scientiae manet intra, ex hoc sequeretur quod scientia moralis non esset practica, quia actio virtutis manet in agente.

2. Item, quod non sit affectiva probatur, quia scientia non ponitur in nobis nisi ut actus dirigat circa quos convenit errare, et propter hoc in viribus naturalibus, ut in potentiis sensitivis, non ponitur scientia. Cum igitur non contingit nisi dupliciter errare, scilicet interius verum speculando et exterius operando, non erit ponere nisi duplicem habitum : speculativum et practicum.

3. Item, si ponitur habitus affectivus et iste habitus sit in intellectu, cum sit habitus scientificus, necesse est ponere intellectum affectivum, qui nec esset practicus nec speculativus, quem numquam posuit PHILOSOPHUS.

Ista duo ultima non concludunt, ideo *ad primum* dicitur quod error potest esse illis duobus modis et adhuc tertio modo, scilicet in directione veritatis ad dilectionem ; ideo ex insufficienti arguit. — *Ad aliud* dicitur quod est intellectus affectivus sicut habitus ; nec posuit PHILOSOPHUS habitum dirigentem affectionem, ideo nec posuit talem intellectum ; nec valet ' non posuit hoc, ergo hoc non est ', quia argumentum ab auctoritate negative est consequens.

Ideo arguitur contra opinionem [c], *et primo ostenditur quod non sit ponere aliquam scientiam affectivam.*

1. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, VIII, c. 4, a [1], dicit sic : « Laudatur Plato quoniam in tres partes distribuit philosophiam : in moralem, quae maxime in actione versatur ; alteram naturalem, quae contemplationi deputata est ; tertiam rationalem, qua verum discer-

[a] L *unde*. — [b] L omit. *D. p.*
[c] L add. in marg. *contra opinionem Egidii.*

[1] PL 41, 228

nitur a falso » ; et reducit AUGUSTINUS istam trimembrem dispositionem in bimembrem, dicens quod « omne studium sapientiae in actione et contemplatione versatur ; unde una pars eius activa, altera contemplativa dici potest, quarum activa ad agendam vitam, id est, ad mores instruendos ; contemplativa autem ad conspiciendas naturae causas et sincerissimam veritatem ». Haec AUGUSTINUS [1]. Ergo non est tertia ab his quae dicatur affectiva, quae nec est activa nec contemplativa.

2. Item, scientia aliqua non potest proprie denominari a fine aliquo communi habenti illam scientiam et non habenti ; sed affectio est communis habenti scientiam theologicam et non habenti, et in via et in patria. Ergo ab affectione non potest proprie denominari.

3. Item, denominatio non fit, proprie dico et per se, a quocumque fine, sed a fine proprio et intraneo, quia omnis habitus habet actum intraneum sibi ; sed dilectio non est finis intra alicuius scientiae ut scientia est. Ergo a dilectione nec potest aliqua scientia denominari, proprie dico.

4. Item, quando aliqua duo dividuntur ex opposito et aliqua proprietas convenit uni, illa proprietas nullo modo denominare potest aliud oppositum, ut animal dividitur per rationale et irrationale, proprietas conveniens rationali non convenit irrationali ut sic dividuntur. Sed omnis habitus aut est intellectivus aut affectivus; sed affectio convenit habitui affectivo et denominat ipsum proprie ; ergo affectio non denominabit habitum existentem in intellectu. Cum ergo scientia sit in parte intellectiva, non potest dici affectiva.

5. Item, etsi habitus possit denominari ab aliquo quod non est sui generis, tamen propria denominatio est a re proprii generis, et ideo proprie aliqui habitus dicuntur scientifici et ratiocinativi, etc., VI *Ethicorum* [2]. Cum ergo affectio sit alterius rationis a scientia, ipsum non denominabit.

6. Item, si haec scientia finaliter dicatur affectiva, ergo illa principia quae verius conveniunt illi fini verius essent principia illius scientiae ; sed huiusmodi sunt principia de dilectione, scilicet *diliges Dominum Deum tuum* [3] etc., et huiusmodi quae ad dilectionem pertinent ; non ergo articuli fidei erunt principia huius scientiae.

7. Item [a], AVICENNA in *Canon*, lib. I, fen III, c. 1 [4] : « Theologia est illa quae confert ad scire. »

8. Item, cum habitus perficientes intellectum denominentur speculativi vel pratici ab intellectu speculativo vel practico, si sit aliquis habitus perficiens intellectum qui nec sit speculativus nec practicus.

[a] C omit. argumenta 7-11.

---

[1] *Loc. cit.*

[2] *Ethic. ad Nicom.*, VI, c. 3 (III, fol. 41b).

[3] Deuter., VI, 5.

[4] Nihil de theologia invenitur in hoc loco ; cf. potius *Metaph.*, I, c. 1 et 3 (ed. cit., fol. 70, 71).

sed affectivus, oportet ponere intellectum tertium qui nec est intellectivus nec praticus, quod nemo umquam posuit.

9. Item si propter finem extra, scilicet dilectionem gratuitam quae respicit affectum, dicatur haec scientia affectiva, ergo cum speculativa felicitas sit ultimus finis et finis extra virtutum practicarum, omnes virtutes practicae essent speculativae. Assumptum patet, Commentator, X *Ethicorum*, c. 14, a [1] : « Practica quidem et politica, dicta felicitas, finis est practicarum et moralium virtutum ; speculativa autem felicitas finis est omnium practicarum et speculativarum virtutum » ; et constat quod est finis extra practicarum, cum sit finis intra speculativarum, et haec et illae non possunt habere eumdem finem intra.

10. Item, ille habitus, cum sit in intellectu, aut acquiritur ex actibus speculativi intellectus, aut ex actibus practici ; si primo modo, est speculativus ; si secundo modo, est practicus, quia actus speculativi adgenerant habitum speculativum, et practici practicum ; vel si nec ex his nec ex illis acquiritur, oportet ponere operationes intellectivas quae nec sunt practicae nec speculativae, et per consequens intellectum, quod nemo umquam posuit.

11. Item, speculativum et practicum et talia sunt differentiae constitutivae scientiarum et contrahentes scientiam ad certam speciem ; sed impossibile est quod aliquid existens in voluntate vel ipsa voluntas sit differentia intranea illius quod existit in intellectu.

Ad primum argumentum pro positione Aegidii, dicitur quod haec scientia est propter caritatem tamquam propter finem extra, et ideo proprie non denominatur ab ea, sicut prudentia proprie non denominatur a fortitudine [a] fortificativa, licet dirigat circa fortitudinem. — *Ad aliud* de triplice fine, dicendum quod habitus denominatur ab actu elicito ab habitu et non ab aliqua potentia extra, et speculari practice est finis habitus practici in intellectu, et speculari nude est finis habitus speculativi. — *Ad aliud* de perfectione recepta, dicendum quod si illa perfectio non sit ab intra et propria, ab ea non fiet denominatio. — *Ad aliud* quod accipit quod denominatio debet fieri a nobilissimo fine simpliciter, verum est, dummodo ille finis nobilissimus possit esse finis intra et proprius ; sed sic non est affectio. Ergo etc. — *Quod dicit ultra* quod etsi sit affectiva, magis tamen est speculativa quam practica quia magis est propter visionem, hoc est simpliciter contra seipsum, quia dicit quod haec scientia est finaliter propter caritatem et propter diligere ; unde videtur sibiipsi contradicere quia dilectio magis pertinet ad praxim quam ad speculationem quia obiectum practici est bonum, quod est obiectum dilectionis, sicut verum speculationis. Similiter obiectum practici inclinat potentiam ad se, quod facit obiectum dilectionis ; sed obiectum speculativi trahitur ad intellectum ; unde omnibus modis haec scientia, etiam secundum ipsum, magis debet dici practica quam speculativa.

[a] L omit. *a. f.*

---

[1] *Ethic. ad Nicom.*, X, rectius c. 8 (III, fol. 40d).

IV. *Ideo dicitur*[1] *aliter ad quaestionem quod est proprie practica*[a] :

1. Quia finis eius est veritas confesse se habens appetitui recto, ut supra dictum est, et haec est ratio practicae scientiae, VI *Ethicorum*, c. 8[2] [b], et COMMENTATOR, VI *Ethicorum*, cap. Contingenti ultra, 8[3]. In speculativis invenies verum, in practicis finem habens huius directionem.

2. Item, COMMENTATOR, VI *Ethicorum*, c. 17[4] : « Scientia practica est quae accipitur in comparatione ad opus quo attingitur appetibile » ; sed haec scientia est in comparatione ad dilectionem, quae est opus quo attingitur potissime ipsum appetibile ultimum.

3. Item, haec scientia, secundum se, ordinatur ad caritatem ; caritas est habitus practicus, secundum AUGUSTINUM, *De doctrina christiana*, lib. III, c. 3[5] : « Morum honestas pertinet ad diligendum Deum et proximum » ; et *Epistola 34 ad Macedonium*[6] : « Caritas ad mores pertinet. »

4. Item[c] AUGUSTINUS, *De civitate*, c. 4[7] : « Quod studium sapientiale vel est in contemplatione[d] vel in actione », quarum activa ad mores instruendos pertinet. Cum igitur haec scientia sit ad mores instruendos, erit activa propter directionem intellectualem in bonum, nec oportet subiectum practicae scientiae in se esse operabile secundum essentiam, sicut subiectum artis medicinae est genus humanum, quod AVICENNA, *Canon*[8], ubi supra, secundum quod sanatur ; et tamen genus humanum non est secundum se operabile respectu artis medicinae.

5. Item, RABBI MOYSES, c. 156, dicit quod totum Vetus Testamentum fuit finaliter propter mores ; ergo multo fortius et Novum Testamentum, cum sit perfectius. Similiter COMMENTATOR, I *Ethicorum* c. 38[9] : « Tertiam, ait, vitam contemplativam quae est sine passionibus et illa est quae recindit nebulam » ; sed illa perfectissime

[a] L add. in marg. *opinio alia* ; C add. in marg. *opinio 4ª Scoti.* — [b] L add. interl. *c. 8.* — [c] L add. in marg. *hic apud Th*[*omam*] *R*[*u*]*nd*[*el*]. — [d] L *contemptione.*

---

[1] Cod. Bibl. Nat. Flor. addit in margine, manu posteriori *opinio 4ª Scoti.* Revera Scotus hanc tenet sententiam, *Oxon.*, I, prol., q. 4 (ed. Vivès, VIII, 195 sqq.) ; *Rep. Par.*, prol., q. 3 (XXII, 51 sqq.) ; *Metaph.*, I, qq. 7 et 8 (VII, 78, 82). Hanc tamen sententiam iam ante strenue propugnaverat Gonsalvus de Balboa, *Quaestiones disputatae*, q. 5 (Bibl. Francis. Schol. Medii Aevi, IX, 69 sqq.).

[2] *Ethic. ad Nicom.*, VI, rectius c. 2 (III, fol. 40d).

[3] *Loc. cit.*, commento apposito (III, fol. 41a).

[4] *Ethic. ad Nicom.*, VI, rectius c. 12, comm. app. (III, fol. 45b).

[5] Cap. 10 (PL 34, 71).

[6] Epist. 155, c. 4, n. 13 (PL 33, 672).

[7] Lib. VIII, c. 4 (PL 41, 228).

[8] *Canon*, lib. I, fen 1, doct. 1, c. 1 (ed. Venetiis 1564, 7 sq.).

[9] *Ethic. ad Nicom.*, I, rectius c. 5 (III, fol. 3a).

dicitur practica propter talem directionem ; ergo cum haec sit huiusmodi, sequitur etc.

Ad primam rationem principalem dicerent isti quod BOËTHIUS non dividit speculativam contra quamcumque practicam, sed contra practicam quae est principium operis exterioris, scilicet contra factivam. Diceretur [a] ad primum quod BOËTHIUS per theologiam intelligit metaphysicam quae est sapientia humana. Et cum ponitur quod non, quia dicit subiectum illius scientiae esse Deum, respondetur quod Deus aliquo modo est subiectum metaphysicae, quia principalis pars sui subiecti. — *Ad aliud*, quod scientia non solum dicitur practica quia est de aliquo operabili a nobis, sed quia est propter operationem, quae quidem operatio coniungit nos appetibili, sive illud appetibile sit infra animam sive supra ; et hoc dicit COMMENTATOR, VI *Ethicorum*, c. 17 [1], quod sufficit practicae scientiae pro fine bona actio qua attingitur appetibile, ut patet in opinione quam tenet *Avicenna* [2], quod genus humanum est subiectum medicinae, quod tamen non est operabile a nobis. — *Ad tertium* dicitur quod est sui gratia, quia non ordinatur ad alias scientias, sed aliae ad ipsam. Similiter nulla est scientia quin aliquo modo extendatur ad affectum, sed propter hoc non debent dici practicae.

V. *Aliter dicitur ad quaestionem :*

1. Quod secundum AUGUSTINUM, *De civitate Dei*, lib. XII, c. 13 [3], et secundum PHILOSOPHUM, I *Metaphysicae* [4], sapientia sit de altissimis causis, quia secundum AVICENNA, I *Metaphysicae* [5], c. 1 : « Sapientia excedit alias scientias in certitudine et nobilitate subiecti », quae quidem certitudo est a parte rei scitae et non scientis ; sed haec scientia non dicitur sapientia speculativa [b]. Similiter PHILOSOPHUS, III *De anima* [6], dicit quod speculativa est tantum propter scire ; sed haec non est talis, ideo non est speculativa. — Nec dicitur proprie practica, quia practica vel est circa contingens vel circa operabile vel circa temporale, secundum COMMENTATOREM, III *De anima* [7] : « Obiectum intellectus practici est bonum operabile contingens » ; et ALGAZEL, I *Metaphysicae*, a [8], et COMMENTATOR, VI *Ethicorum* [9], per totum.

[a] L add. in marg. *diceretur ... pars su subiecti.* — [b] L add. et notat vocabulo « va...cat » : *quia Commentator, VI Ethic., c. 17, secundum numerum Commentatoris in libro quem vidi super illud ' mens igitur ipsa nihil movet ', apud T[homam] R[u]nd[el] et Ph[ilippum] contra opinionem Eg[idii]*.

---

[1] *Ethic. ad Nicom.*, VI, rectius c. 13 (III, fol. 46b).
[2] *Loc. cit.*
[3] PL 41, 361.
[4] Sum. 1, c. 2 (VIII, fol. 1c).
[5] Tract. I, c. 1 (ed. cit., fol. 70a).
[6] Sum. 1, c. 2 (VI, fol. 169b).
[7] Sum. 2, c. 2, comm. 51 (VI, fol. 183a).
[8] *De divisione scientiarum*, I, tract. 1, c. 1 (ed. cit., fol. 15b).
[9] *Ethic. ad Nicom.*, VI (III, fol. 40 sqq.).

2. Item, AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XII, c. 14 [1] : « Distat ab aeternorum contemplatione, actio qua bene utimur temporalibus rebus ; illa sapientiae, haec scientiae deputatur » ; sed vocatur ab AUGUSTINO *contemplativa*, XII *Trinitatis*, c. 14 [2], dicens : « Intelligendum est ad contemplationem sapientiam pertinere, ad actionem vero scientiam partinere. »

3. Item, VIII *Civitatis*, c. 3 [3] : « Omne studium sapientiale vel in contemplatione vel [in] actione versatur » ; unde una pars eius activa, altera contemplativa dici potest ut supra. Cum igitur haec scientia nec sit speculativa nec practica proprie [a], nec simul practica et speculativa nec etiam affectiva, ut probatum est [b], *erit contemplativa* ; et huius ratio est quia licet pro tanto possit dici practica quia dilectionem habet pro fine ultimo extra, quae [est] circa proximum, et illa dilectio est aliquid operatum a nobis, quia tamen haec dilectio finaliter est propter dilectionem Dei, respectu cuius dicitur ista scientia contemplativa ab AUGUSTINO, ut supra patet, *debet dici simpliciter contemplativa*, non obstante quod extendatur ad talem amorem Dei.

1. Ad primum per quod arguitur quod est practica, quia eius finis est veritas confesse se habens appetitui recto, dicitur quod si confesse se haberet appetitui tendenti in aliquid infra se principaliter tamquam in finem, tunc esset practica ; sed si supra se non, sed contemplativa ; bonum enim illud quo unitur voluntas summo volibili contemplatio est [c], sed quo unitur inferiori actio est, secundum HUGONEM, *Super angelicam hierarchiam* [4], ubi distinguit de duplici motu caritatis : uno in superiora et dicitur contemplativus, et alio in inferiora et dicitur activus.

2. Ad aliud AUGUSTINI dicitur quod AUGUSTINUS accipit illam divisionem ut a PLATONE ponitur, et ut sic theologia nostra sub neutro membro comprehenditur ; et si ponitur omnino quod comprehendatur sub altero, tunc dicitur quod. quia haec nobilissima est, comprehenditur sub speculativa quae nobilior est, immo, ipse AUGUSTINUS vocat istam contemplativam.

3. Ad aliud de caritate. dicitur quod est habitus contemplativus ut tendit in Deum, et similiter fides et spes.

4. Ad RABBI MOYSEN dicendum, secundum ipsum inferius, quod ipse reducit Vetus Testamentum ad dilectionem.

5. Ad auctoritates COMMENTATORIS, in *Ethicis*, quod alibi vocat supremam intellectivam ; intelligit ergo quod in aliquo convenit cum speculativa et in aliquo cum practica ; tamen nec haec nec illa est proprie, immo contemplativa. Si tamen quaeritur utrum principalius debet dici speculativa vel practica, *dicitur quod practica*, quia in fine

[a] L repet. *n. p. p.* — [b] L add. in marg. — [c] L add. in marg.

[1] PL 42, 1009.
[2] PL 42, 1010.
[3] Cap. 4 (PL 41, 228).
[4] Lib. VI (PL 175, 1042).

per se et proprie conveniunt, qui est veritas confesse se habens, quia tam pure practica quam haec habet speculationem veri pro obiecto ut tendit in aliud, sed haec ut confesse se habens appetitui recto tendenti in bonum supernaturale, et ideo dicitur contemplativa, quia considerat de fine vel bono supernaturali, et hoc modo quodam supernaturali est proprie contemplari ; sed considerare de eodem et etiam [de] causis rerum inferioribus modo naturali [a] est speculari, et ideo metaphysica est speculativa, quia licet consideret de causis aeternis, hoc facit modo naturali ; pure autem practica habet pro fine veritatem confesse se habentem actioni nostrae tendenti in bonum operabile, et hoc circa contingentia et temporalia.

[Solutio obiectorum]

1. *Ad primum* principalis Boëthii, dicendum quod non intelligit de theologia nostra, quia eamdem divisionem posuit Commentator, VI *Metaphysicae* [1] [b] ; unde de metaphysica intelligitur. Et cum arguitur quod intelligitur de theologia nostra, quia illa theologia habet Deum pro obiecto, dicendum quod hoc intelligit de metaphysica quae habet Deum pro principali parte subiecti sui.

2. *Ad secundum*, patet quod non concludit, quia haec scientia non [c] est practica pure sed contemplativa, quia de Deo et aeternis.

3. *Ad tertium*, quod est gratia sui quia non ordinatur ad aliam, non tamen propter hoc est speculativa.

1. *Ad primum* [d] *in oppositum*, dicitur quod haec scientia est ut boni fiamus, quia tota dilectio nostra, quae est circa temporalia, referenda est ad dilectionem Dei aeterni, circa quod est haec scientia, quae contemplativa est.

2. *Ad* [e] *aliud* dicendum quod loquitur de fide quae est in iure civili, qua aliquis dicitur fidelis proximo suo ; dicit enim sic : « Habitus autem scientiae radix est scientia fidei, sed perfectione eius sunt scientiae dispositiones quae necessariae sunt ad regendas civitates et cives earum. »

3. *Ad tertium* dicendum quod non est similis, quia ethica Aristotelis principaliter tractat de virtutibus et obiective. Non sic illa, sed obiective de Deo tractat. Vult igitur haec oppositio ultima quod contemplativa est illa scientia proprie quae est in comparatione ad opus, secundum opinionem qua attingitur appetibile divinum quod est super animam, et patet per Augustinum, *De Trinitate* [2], ubi loquitur de hac

[a] L add. in marg. *m. n.* — [b] L add. interl. — [c] L *verum.* — [d] L *aliud.* — [e] L omit. argumenta 2 et 3.

[1] Sum. 1, comm. 1 (VIII, fol. 68b).
[2] Lib. I, c. 8 (PL 42, 831)

materia. Talis autem est ista scientia ; unde non est speculativa nec practica, sed contemplativa [a].

P. León Amorós, O.F.M.

Quaracchi, Colegio de S. Buenaventura.

[a] In codice L, haec impugnatio ad opinionem G. Ware, in textum subintravit, quae impugnationes haud raro in notis marginalibus occurrunt : *Contra opinionem Ware arguitur quod idem est speculari et contemplari, quia secundum Pap., contemplari idem est quod conspicere vel rimari; sed constat quod conspicere et speculari idem sunt. Quare etc. Unde Augustinus, in illa auctoritate De civitate, VIII, c. 4 : ' omne studium etc. ', dicit quod contemplativa pertinet ad conspiciendas nature causas et sincerissimam veritatem ; sed conspicere nature causas est speculari ; quare idem [est] contemplari et speculari. Ista solvuntur per differentiam positam supra inter proprie speculari et contemplari.*

N. B. Compuesto ya este trabajo y preparado para la impresión, nos llega la noticia de que nuevas investigaciones de F. Pelster y del P. F. Henquinet acerca de las cuestiones del Cod. Vat. lat. 4263, han puesto en claro el verdadero autor de la primera cuestión que editamos, de la cual hemos hablado arriba, p. 12 s. Véase F. Pelster en *Scholastik* VIII (1933), p. 446, y el articulo del P. F. Henquinet en *Recherches de théologie ancienne et médiévale : Des écrits du Frère Guerric de S. Quentin, O. P.*, t. VI, 1934, p. 195, nota 43. Siendo pues esta cuestión de Odón Rigaldo, la publicamos bajo su nombre.

Regio dissimilitudinis

Dans son livre sur *La théologie mystique de saint Bernard* (Paris, J. Vrin, 1934), M. E. Gilson fait observer (p. 63) que l'expression : *regio dissimilitudinis*, est empruntée par saint Bernard à saint Augustin, *Confessions*, VII, c. X, 16. Mais où saint Augustin lui-même l'a-t-il prise ? Il ne semble pas que ce soit dans l'Ecriture ; je crois qu'on peut dire sans hésitation que ces mots ne se trouvent pas dans l'Ancien Testament. Mais ils traduisent littéralement un texte de Platon, tel qu'il se lit dans tous les manuscrits suivis par toutes les éditions imprimées, Platon, *Politique*, 273 d : εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα τόπον. Voilà, il me semble, l'origine de la formule.

Mais je ne crois pas que la phrase des *Confessions* vienne immédiatement du *Politique*, parce que :

1° Il est très douteux que saint Augustin ait étudié le *Politique* ; sans doute, la question ne peut être tranchée que par ceux qui connaissent l'œuvre du saint dans son entière étendue, mais, dans l'état actuel de nos connaissances, rien n'autorise à le supposer ;

2° Malgré le *consensus* des manuscrits, le mot τόπον n'est pas tout à fait en place à cet endroit. Le mot dont Platon a vraiment besoin, c'est πόντον, parce que, dans sa métaphore, le monde est comparé à un vaisseau en proie aux ondes d'un océan orageux ; et Proclus, qui se sert plus d'une fois du texte, le cite toujours avec πόντον, dont τόπον serait une corruption aussi ancienne que facile ;

3° Enfin, on trouve un écho de cette phrase de Platon, avec la substitution de τόπος à πόντος, dans Plotin, *Ennéades*, I, 8, 13 : ἐν τῷ τῆς ἀνομοιότητος τοπῷ. La métaphore du vaisseau ne se trouve pas reproduite dans Plotin ; sa citation peut être

inexacte, ou, plus probablement, la corruption de πόντον en τόπον se sera déjà produite avant Plotin, quoique un savant comme Proclus ait connu la leçon véritable deux cents ans plus tard.

En tout cas, puisque Augustin a subi l'influence très forte du néo-platonisme, qu'il décrit lui-même dans les *Confessions*, il me paraît presque certain qu'il a pris la formule : *regio dissimilitudinis*, dans la version latine de ce traité de Plotin qu'il a dû beaucoup méditer : *Ennéades*, I, 8 : *Quae et unde sint mala ?*

A. E. Taylor.
Université d'Edimburg.

Simonis de Faversham (c. 1240-1306)

Quaestiones super tertium De Anima

Simon of Faversham, the author of the following *Quaestiones* on Bk. III of the *De Anima* of Aristotle, was a secular teaching at Oxford towards the end of the thirteenth century. Of his early years we know nothing, but, according to the most recent investigations [1] of the available biographical data, we have for his later life a number of reasonably certain events. Thus, we know that he was ordained subdeacon at Croydon in 1289 and deacon at Bocking in 1290, the year of his presentation to the church of Preston, near Faversham, and that his subsequent preferments were the living of Harrow (c. 1300), the prebend of Hampton (1304), the archdeaconry of Canterbury (for about two months towards the end of 1305), and the rectory of Reculver, Kent, (from the beginning of 1306).

Of the scholastic career of Faversham practically nothing can be said other than that he was a regent master in theology at Oxford, and that he held the chancellorship of the University between January 31, 1304, and February, 1306. Sometime between May 24 and July 19 of 1306, Faversham died, while journeying to Avignon to defend his right to Reculver.

The fact that Faversham was a secular teaching at Oxford towards the end of the thirteenth century, combined with the coincidence that a manuscript containing a number of his varied writings has been preserved for us, confers upon him a particular significance, for he thereby, becomes our source of information

[1] A. G. Little and F. Pelster, *Oxford Theology and Theologians*, Oxford, 1934, pp. 262 sq. ; and F. Powicke, *Master Simon of Faversham* in *Mélanges d'hist. ... offerts à F. Lot*, Paris, 1925, pp. 649 sq.

for the philosophical doctrines of the Oxford seculars at a period when the other two influential Orders in the university, the Franciscans and the Dominicans, had attained what might be termed their full philosophical stature. That there were other seculars writing about this time has long been known, but of these Robert of Winchelsea (d 1313) has left merely a few theological questions [1] and Henry de Wile (d 1329) only a set of *quaestiones* on the *De Anima.* Of Gilbert de Segrave (d 1316), whose works were to be found, according to Leland, everywhere in the libraries of Oxford and elsewhere, nothing has yet come to light, though conceivably the multitude of extant anonymous manuscripts, which contain doctrines and points of view foreign to both the Dominican and Franciscan tradition, will ultimately yield writings by Segrave, as well as by other seculars. It is important to bear in mind the desirability of tracing works by the predecessors of Faversham, since at present he is the first English secular of the thirteenth century [2] to whom treatises have definitely been attribued. To these treatises we must now turn our attention.

In addition to the *Quaestiones* on Bk. 3 of the *De Anima,* which are printed below, four other treatises in ms. 292 of Merton College, Oxford, are definitely ascribed to Faversham in an early fourteenth century hand. They are :

1. *Quaestiones super libros Priorum* (f. 111ʳ*a*-137ᵛ*b*).
2. *Quaestiones disputatae super libros Physicorum reportatae a Roberto de Clothale* (f. 185ʳ*a*-239ᵛ*b*).
3. *Quaestiones de Somno et Vigilia* (f. 389ʳ*a*-393ᵛ*b*).
4. *Quaestiones de Juventute et Senectute, De Inspiratione et Respiratione* (f 399ʳ*a*-401ᵛ*a*).

The same manuscript contains other works which, though not actually ascribed to Faversham, are in the same hand as the above and are usually attributed to him. They are:

1. *Fragmentum in librum De Interpretatione* (f. 95ʳ and ᵛ, 98ʳ*a*-99ᵛ*b*).
2. *Super librum Elenchorum* (f. 100ʳ*a*-110ᵛ*b*).
3. *Super libros Posteriorum* (f. 138ʳ*a*-156ᵛ*b*).

---

[1] Cf. A. G. Little and F. Pelster, *op. cit.*, p. 103.

[2] I purposely omit Grosseteste on the grounds that his intellectual life was identified with that of the Franciscan School.

4. *Super libros Metaphysicorum* (f. 240^{r}*a*-323^{v}*b*).
5. *Dictata in librum De Somno et Vigilia* (f. 324^{r}*a*-342^{v}*b*).
6. *In librum De Spiritu et Anima* (f. 342^{v}*b*-350^{v}*a*).
7. *In librum De Intellectu et Intelligibili* (f. 350^{r}*a*-357^{v}*b*).
8. *Super libros De Motu Animalium* (f. 393^{v}*a*-396^{v}*b*).
9. *Super libros De Longitudine et Brevitate Vitae* (f. 396^{v}*b*-399^{r}*a*).

Of the genuineness of these works it is impossibile to give an opinion at present, though a cursory investigation of some of them in the light of the doctrines of the ascribed texts leads me to venture the belief that some of them, at least, are either by Faversham or by someone in very close sympathy with him.

The only other known manuscripts of Faversham are:

1. Amplon. F. 348 at Erfurt which contains the *Physics* as reported by Robert de Clothale.
2. C. 161 inf., Ambrosiana, Milan, of the logical treatises. One of these — the *Quaestiones super libros Praedicamentorum* — has been edited by C. Ottaviano in the series R. Accad. Naz. dei Lincei, Rome 1930.
3. Ms. 1559, n. 2, 3 of the University library at Leipzig which has the *De Anima* and the *Topics* [1].

Quaestiones super tertium De Anima disputate a Magistro Symone de Faversham

(Cod. 292 Collegii Merton, Oxoniae.)

Incipiunt *Quaestiones super tertium De Anima disputate a Magistro Symone de Faversham*, et praecedentes sunt Magistri Sigeri super eodem tertio. F.364^{r} b.

Q. 1

Quaeritur de intellectu nostro utrum sit de novo factus an sit ab eterno. — Et quod non sit de novo factus videtur Averoys

[1] My information about 2 and 3 are derived from Pelster's article, *Handschriftliches zur Ueberlieferung der Quaestiones super libros Metaphysicorum und der Collationes des Duns Scotus* in *Philosophisches Jahrbuch*, 1930, p. 482 n.

super 8 *Phys.* [1] velle, qui dicit quod voluntas antiqua non facit aliquid novum nisi mediante aliquo antiquo, videlicet motu celi. Ex hoc arguitur omne quod est factum de novo est factum mediante motu celi. Sed anima non est facta mediante motu celi, quia immediate a Primo producitur. Ideo et c.

Item, Proclus dicit quod Primum quicquid facit facit per
F.364r *a.* suum esse. Sed Primum Agens semper eodem modo | se habet. Ergo quod immediate productum est a Primo semper eodem modo se habebit, et ita non est de novo.

Item, Avicenna in VI. *Met.* [2] suae dicit quod si motione fit aliquid quod prius non erat, hoc non fit per substantiam agentis. Sed anima fit per substantiam Primi. Ergo non est de novo. Et patet.

Oppositum arguitur. Philosophus dicit XII *Met.* [3] quod nulla forma materialis est ante generationem compositi, aliqua tamen remanet post corruptionem compositi, ut [si] est anima, et non omnis, sed intellectus. Habetur ergo quod intellectus non est ante compositum, quamvis remanet post corruptionem, et ita est de novo.

Commentator diceret ad hanc questionem quod intellectus est ab eterno et ab eterno movet corpus, quamvis aliquando ab aliquo corpore separetur. Et haec ratio movebat eum — agens sufficiens cui nihil deest producit effectum sibi consimilem. Sed Primum est huius. Ergo et c. Et ita anima non est de novo, sed ab eterno. Et hoc videtur Philosophus velle in 8 *Phys.* [4] quia aliter accideret innovatio in Primo. Hoc videtur supponere falsum ; supponit enim quod Primum Agens agat ex necessitate suae naturae, quo posito, sequitur propositionem (*sic*). Sed hoc est falsum quia oportet Primum sic agere ut sit dominus sui actus ; sed si ageret ex necessitate suae naturae, non esset dominus sui actus quia non posset non agere. Ideo et c.

Quamvis enim istae idem sint in Primo, potentia, ratio, et voluntas, differunt tamen quoad nos, nam potentia est exequens, ratio discernens et voluntas imperans. Ideo mediante voluntate omnia producit. Unde dico quod intellectui non repugnat fuisse

---

[1] VIII, s. 1, c. 1, f. 159r a.
[2] Locum non inveni.
[3] Cf. 1070 a 22 sq.
[4] 258 b 10 sq.

ab eterno, nec tamen hoc esse est necessarium. Probatio primi. Quamvis enim causa simpliciter praecedat effectum secundum perfectionem, posset tamen esse simul secundum durationem, ut apparet in sole et radio eius, et in principiis et conclusionibus demonstrationis, utraque enim sunt eterna. Unde licet intellectus sit causatus a Primo, tamen non repugnat ei fuisse ab eterno. Idem tamen non est necessarium quia voluntas Dei est causa rerum. Ergo quod Deus non necessario vult esse ab eterno, idem non est necessarium ab eterno. Sed Deus non necessario vult intellectum esse ab eterno, quia nichil vult necessario esse ab eterno, nisi Seipsum, omnia enim alia sui voluntate sunt dissolubilia. Ideo et c.

Ad rationes : Ad primam, cum arguitur omne quod est factum et c., dico quod omne quod est factum per motum et transmutationem facit per motum celi. Sed quia anima non est facta per motum et transmutationem, ideo non oportet quod fiat per motum celi.

Ad aliam, cum arguitur quicquid agit Primum et c., verum est quod quicquid agit Primum agit per suum esse quod est voluntas. Tu dices quod sua voluntas est propria. Dico quod verum est et tamen potest producere quid novum. Et tu dices ergo fiet in ea transmutatio. Dico quod non oportet, et hoc patet per sententiam expositoris quam ponit in 8 *Phys.* [1], et est quod si habeam voluntatem currendi post tres dies, et tunc finitis tribus diebus curram, non facit transmutatio in voluntate mea. Sic Prima Causa, volens ab eterno producere intellectum Sortis in aliquo, non tunc producit, non transmutatur voluntas. Et tamen dices modo producit et prius non produxit ; ergo transmutatur. Dico quod ista novitas non est attenta a parte producentis, sed a parte producti.

Ad tertiam cum arguitur si motio facit aliquid et c., dico quod si dictum Avicennae habeat veritatem, intelligendum est in agentibus habentibus materiam, ibi enim illud quod producit effectum non est causa sufficiens eius. Sed primum est causa sufficiens sui effectus ; et ideo, non obstante novitate, effectus potest produci a Primo per substantiam eius.

[1] Locum non inveni.

Q. 2

Quaeritur utrum intellectus sit factus per motum et transmutationem. — Et quod sic videtur quia omne de novo productum ab agente particulari sit per motum et transmutationem. Sed intellectus fit de novo ab agente particulari. Ergo et c. Minorem declarat Commentator super 7 *Met.* [1], dicens quod idem est agens dans formam et transmutans materiam, sed particulare agens transmutat materiam. Ideo et c.

Item, secundum Philosophum homo est ab homine generante. Sed homo est homo per intellectum. Ergo intellectus est a generante.

Item, intellectivum et sensitivum sunt una substantia animae, scilicet negantes gradus. Sed sensitivum est a generante. Ergo etiam intellectivum.

Oppositum arguitur : Omne quod movetur per motum et
F.364r b. transmutationem | est corporale. Sed intellectus non est corporale. Ergo non inducitur per motum et transmutationem.

Sicut recitat hic commentator, Allexander posuit intellectum esse quamdem virtutem causatam ab elementis super quam irradiat intellectus agens. Probat enim quod ex elementis diversimode temperatis generantur quique modi formarum. Primo forma mineralium cuius modi sunt lapides, argentum, et cetera, quae generantur in ventre terrae, deinde forma plantarum, et sic deinceps. Et ratio Allexander erat ad hoc — omnis forma materiae transmutabilis inducitur per motum et transmutationem ; sed intellectus est forma materiae transmutabilis ; ideo et c. Albertus [2] dicit quod licet Allexander in multis bene dixerit, tamen dicit quod hic peius omnibus aliis declaravit, virtus enim quae cognoscit res immateriales et incorporeas non causatur ex elementis ; sed intellectus est huius modi. Ideo et c. Contrarium arguit duobus mediis. Primum est quod si esset ex elementis, esset materialis, et tunc non apprehenderet omnia ; quod est contra Philosophum. Item, intellectus esset comprehensivus particularis et non universalis. Hoc autem est falsum ; intellectus enim est universalium, sensus vero particularium.

---

[1] VII, s. 2, c. 1, f. 83r a.
[2] *De Anima*, III, t. 2, c. 4.

Unde dicendum quod intellectus non fit per motum et transmutationem, nec ab agente particulari, quia effectus non est nobilior sua causa. Sed immateriale est nobilius materiali, et intellectus est immaterialis. Ideo non potest produci ab aliquo agente materiali ; ergo non per transmutationem. Ergo producitur in esse per creationem, ex quo statim sequitur quod immediate producitur a Primo Agente, quia omne agens instrumentale agit aliquo praesupposito. Nunc autem omne agens aliud a Primo est ut instrumentale respectu Primi. Ergo omne tale praesupponit aliud. Ergo illud ad cuius productionem nichil praesupponitur est Primum. Ad productionem autem intellectus nichil praesupponitur, non enim fit ex materia ; ergo immediate ab Agente Primo producitur.

Ad rationes : Ad primam, cum dicitur omnis effectus et c., concedo maiorem, minorem nego. Ad propositionem respondet Commentator quod idem est agens et c. Dico quod formae sunt duplices ; quaedam sunt quae educuntur de potentia materiae, et tales sunt quae non habent esse nisi suum existere in materia, et talis non est intellectus, et de talibus non intendit Commentator ; aliae sunt quae de potentiis materiae educuntur, et de talibus intendit Commentator. Et tu dices quod materia prima est in potentia omnes formae quae sunt in actu in Motore Primo, secundum quod dicit Commentator IX *Met.* [1] ; Sed intellectus est in Motore Primo in actu ; ergo est in materia prima in potentia, et ita educitur per consequens ex potentia materiae. Dico quod omnes formae quae sunt in Motore Primo, ut motor est, sunt in potentia in materia prima, et tales sunt tantum illae quae educuntur per motum, de quorum numero non est intellectus.

Ad aliam dico quod homo pro tanto generat hominem quia disponit semen ad inductionem intellectus transmutando materiam ad qualitates activas et passivas, et, materia sic disposita, dator formarum, qui est Deus, infundit intellectum.

Ad aliam, cum arguitur sensitivum et intellectivum et c., concedo maiorem. Et tu dicis ulterius sensitivum est in homine a generante. Dico quod substantia animae sensibilis, quae est in homine, non est a generante, eadem enim est substantia animae in homine quae est vegetabilis, sensibilis et rationalis. Et ideo

[1] Locum non inveni

sicut substantia animae rationalis non causatur a generante, sic nec substantia sensibilis. Quoniam cum homo sit perfectissimus, non generatur una generatione, sicut mineralia, sed primo inducitur vegetativa, et hac recedente, succedit ei sensibilis, et ista recedente, infunditur intellectus qui habet omnia hac virtute.

Q. 3

Quaeritur utrum intellectus sit immaterialis et primo utrum intellectus sit virtus passiva. Et arguitur quod non. Omnis passio magis facta abicit a substantia. Ergo omne passivum est corporale. Sed intellectus non est corporalis. Ideo et c.

Item, dicit Commentator IX. *Met.* [1] sicut omnes potentiae activae reducuntur ad actum primum, sic omnes potentiae passivae reducuntur ad passivum primum, quod est materia. Ergo omne patiens patitur per materiam. Sed intellectus non habet materiam. Ideo et c.

Oppositum arguitur : omne quod se habet quandoque sic, quandoque non sic patitur. Intellectus est huiusmodi. Ideo et c.

Ad quaestionem dico quod ad passionem proprie dictam requiruntur duo, transmutatio et receptio. Unde dico quod intellectus non proprie patitur quia non transmutatur, sed pro tanto quia recipit. Quod non transmutatur probo quia omnis transmutatio est ratione contrarietatis, sed ista quae veniunt apud intellectum non contrariantur, cum non sint materialia ut sic. Ideo et c.

Unde Themistius dicit quod quadruplex est modus recep-
F. 365ʳa. tionis, quaedam enim recipiunt formas | veras reales, quaedam intentionales. Recipientium formas reales quaedam recipiunt novas, sicut materia, quaedam non novas, sicut celum. Et recipientium intentiones formarum quaedam recipiunt novas, sicut intellectus possibilis, quaedam non novas, sicut intelligentia.

Ad rationes : cum arguitur omnis passio et c., dico quod verum est de passione quae fit per transmutationem. Et tu dicis, omne passivum est corporale. Verum est proprie passivum (*sic*) ; sed intellectus non est proprie passivus ; ideo nec proprie corporalis.

[1] IX, s. 1, c. 2, f. 107ʳ a.

Ad aliam dico quod si Commentator intelligat quod omnes potentiae passivae reducantur ad potentiam materiae, quae est subiecta generantibus et corruptoribus, falso intelligit. In entibus enim quadruplex reperitur materia, una quae est in potentia ad formam et ad privationem formae, et talis est materia generabilium et corruptibilium ; et alia quae est in potentia ad formam tantum, et talis in supracelestibus ; et alia quae est in potentia ad intelligere, et talis est intellectus possibilis ; alia vero quae est in potentia ad esse, et ad istam potentiam passivam reducuntur omnes potentiae passivae. Unde dico quod omne patiens proprie patitur per materiam. Intellectus autem non habet materiam. Ideo intellectus non est proprie passivus.

Q. 4

Quaeritur de intellectu possibili utrum intellectum possibilem ad hoc actu intelligat oporteat habere intelligibile sibi innatum. Et quod sic videtur. Illud quod ante omnem doctrinam quam recipit ab alio habet cognitionem sibi innatam habet intelligibile sibi innatum. Sed intellectus possibilis ante omnem doctrinam quam recipit habet aliquam cognitionem sibi innatam. Ideo et c. Maior patet. Minor declarabitur. Dicit enim Aristoteles in primo *Posteriorum* [1] contra Platonem omne quod quis addiscit prius scivit in universali et ignoravit in particulari. Ergo intellectus possibilis antequam addiscit aliquod habet scientiam eius in universali et hoc est sibi innatum.

Iten, Averoys super 2° *Met.* [2] dicit quod in genere entium sunt quaedam quae se habent sicut locus ianuae in domo et neminem latent et sunt naturaliter nobis habita, et talia sunt prima principia. Ex hoc arguitur quod habet prima principia sibi innata habet aliquod intelligibile sibi innatum. Sed intellectus habet prima principia sibi innata. Ergo et c.

Item, Averoys in eodem secundo [3], ubi Philosophus probat statum causarum materialium, dicit quod sciens non generatur ex sciente penitus, nec ex nesciente penitus, sed medio modo se habente. Intellectus ergo, cum aliquod addiscit, non est in pura

---

[1] 71 a 19.
[2] II, s. 1, c. 1, f. 14r b.
[3] II, s. 1, c. 2, f. 16r a

potentia ad intelligendum. Sed esset in potentia pura nisi haberet aliquod intelligibile sibi innatum. Oportet igitur quod habeat aliquod intelligibile sibi innatum.

Item, dicit Philosophus hic [1] quod intellectus est sicut tabula nuda ad picturas praeparata. Ergo ad hoc quod intellectus intelligat habet praeparationem, et illa non est nisi intelligibile innatum. Habebit igitur aliquod intelligibile innatum.

Oppositum arguitur sic : virtus quae non est aliquod intelligibilium antequam intelligat actu non habet aliquod intelligibile sibi innatum. Intellectus est huiusmodi. Ideo et c.

Aliqui dixerunt intellectum possibilem habere intelligibile innatum, et hoc non esset aliud quam intellectus agens irradians super intellectum possibilem. Et declarant hoc per exemplum quem dixerunt in visu esse lumen, et per illud movet ad videndum omnia visibilia ; sic posuerunt in intellectu esse intellectum agentem tamquam intelligibile innatum, et per illum movetur intellectus ad intelligendum omnia intelligibilia. Ista positio non est vera, quia si intellectus haberet tale intelligibile, illud deberet intellectui maxime proportionari, sed illud lumen non est ei proportionale quia intellectus quodammodo est materialis et quodammodo non, et sic oporteret de illo intelligibili. Sed ponentes dictam positionem posuerunt illud lumen totaliter immateriale, et ita non potest esse innatum intellectui. Item, idem est falsum quod ipsi adducunt quod visus habet lumen insitum a natura et est primum obiectum visus ; quamvis illud sit verum quod habeat lumen insitum a natura, tamen illud non est primum obiectum respectu visus, quoniam tunc visus semper videret, cum illud lumen sit semper visui presens.

Alia est opinio quae ponit intellectum possibilem habere intelligibile sibi innatum. Et dicunt illud esse prima principia. Et hoc videtur Commentator [2] velle et etiam Philosophus 2 *Met.* [3] qui dicit quod circa prima principia non convenit errare naturaliter, enim veniunt ad habentem. Hoc non est verum, quia
F.365ʳ *b.* sicut intellectus possibilis est quo est omnia fieri, sic intellectus | agens quo est omnia facere. Sed si prima principia essent inna-

---

[1] 430 a 1.

[2] II, s. 1, c. 1, f. 14ᵛ b.

[3] 993 b 27.

tum intellectui possibili, intellectus agens non ageret ea, et hoc est contra intentionem Philosophi.

Item, si sit aliquod intelligibile primum, non habebit intelligibile ante se ; sed manifestum est quod intelligibilia habent intelligibilia ante se quantum terminos, principia enim cognoscimus inquantum terminos cognoscimus. Ideo et c.

Dicendum quod intellectus possibilis antequam actu intelligat non habet aliquod intelligibile sibi innatum. Dicit enim Philosophus quod sic est de intellectu sicut de tabula in qua nichil scribitur, possent tamen multa scribi. Sed in tali tabula nihil actu scribitur. Ergo nec in intellectu possibili dico secundum quod possibilis.

Item, ratione patet, quia sicut est in sensu sic est in intellectu. Sed in sensu non est sensibile innatum, quia forte inpediret sensum. Ideo et c.

Item, sicut materia se habet ad formas particulares, sic intellectus ad formas universales. Sed materia nullam formam particularem habet actu. Ideo et c. Sed ille qui dicit quod intellectus possibilis habet intelligibile in actu ignorat significationem huius vocabuli « possibilis », quia possibilis ut sic tantum natus est recipere omnia et tale (*sic*) omni denudatur.

Ad rationes : Ad primam, cum dicitur quod ante omnem doctrinam et c., dico quod non habet aliquam cognitionem sic quod intellectus habet aliquod intelligibile sibi innatum. Tamen in genere intelligibilium est ordo, quia prima principia primo intelliguntur, et ita non cognoscuntur per aliquam rationem sed statim offerunt se intellectui. Sed ista quae sunt intelligibilia secundario per argumentationem cognoscuntur, et ideo prima proprie intelligimus, alia addiscimus. Unde ad maiorem dico quod supponitur falsum quantum supponitur quod si aliqua non cognoscuntur per rationem et doctrinam, quod istorum cognitio sit innata, quia prima principia non cognoscuntur per doctrinam, et tamen illorum cognitio non est innata.

Ad tertium dico, quando dicitur per Commentatorem prima principia et c., dico quod prima principia dicuntur innata non quia sunt in natura animae, sed quia statim offerunt se intellectui, et primo intelliguntur ab intellectu et sunt causa intelligibilitatis omnium aliorum. Per idem patet ad aliud.

Q. 5

Quaeritur utrum intellectus sit virtus materialis. — Et arguitur quod sic ratione Avicebron (*sic*) : Omne quod participatur ab aliquibus pluribus causatur ab aliquo quod est primum in genere illo. Nunc autem recipere formas et esse in potentia et talia participantur a multis, ut a materia et ab intellectu. Ergo causantur ab aliquo primo quod est in genere illo. Sed tale est materia intellectus. Ergo cum sit virtus receptiva, est virtus materialis.

Item, ista virtus quae non est abstracta a materia est materialis. Sed intellectus est virtus non abstracta a materia. Ideo et c.

Item, omnis virtus abstracta a materia secundum naturam suam est actu intelligens et actu intellecta. Sed intellectus non est semper actu intelligens cum sit quandoque in potentia ; nec semper actu intellecta quia non intelligit se nisi intelligendo alia, et alia non semper intelligit ; ideo nec se semper intelligit.

Item, intellectum in actu non est abstractum a materia ; ergo nec intellectus. Consequentia patet : Probatio antecedentis : unum in actu non diversificatur nisi secundum materiam. Sed intellectum in actu est unum secundum actum. Ponatur tunc quod idem intelligatur a me et a te ; tunc illud diversum est in me et in te. Ergo et intellectus est diversus in me et in te, et per consequens habebit materiam.

Oppositum arguitur : Illud quod nec est corpus nec virtus in corpore est virtus ⟨im⟩materialis. Sed intellectus est huiusmodi. Ideo et c.

Intelligendum quod intellectus nec est materia, nec habens materiam, nec educitur de potentiis materiae. Probatio primi quia intellectus recipit formas universales, et materia particulares. Ideo et c.

Item hoc patet ex modo recipiendi ipsius intellectus, quantum materia per transmutationem recipit, intellectus autem non. Ideo et c.

Item privatio est annexa materiae et privatio est principium transmutationis. Ergo in materia est principium transmutationis, et in intellectu non est principium transmutationis. Ideo et c.

Probo etiam quod intellectus non habet materiam quia materia non dat esse ; quia si sic in intellectu esset materia et forma,

ratione materiae reciperet esse, ratione vero formae daret esse. Sed solum secundum quod dat esse est pars animae. Si igitur secundum partem tantum daret esse, et non secundum se totum, non secundum se totum est pars animae, quod est contra Philosophum ibi *de parte autem animae et c.* [1].

Item, nec educitur de potentiis materiae, et hoc declaratur ratione Avicennae : universale habet aliquo esse modo. Quaero utrum universale existat in re extra aut in intellectu. Non in re quia tunc res | essent actu universales et de se possent movere F.365v *a.* intellectum, et sic frustra esset intellectus agens, et hoc est falsum. Quare universale est in intellectu. Ergo intellectus est universalis et separatus ; et per consequens non educitur de potentiis materiae.

Verum est tamen quod in intellectu est aliquid materiale et aliquid formale. In omni enim quod est citra Primum differt quo est et quid est. In omni enim citra Primum est aliqualis compositio, et ideo in intellectu est aliquid materiale, ut intellectus possibilis, et aliquid formale, ut intellectus agens.

Ad rationes : Ad primam, cum arguitur omne quod participatur et c., dico quod maior vera est, si participatur univoce et secundum eandem rationem ab eis, et non equivoce. Ad minorem dico quod recipere et talia participantur a prima materia, et ab intellectu tamen equivoce, quia prima materia recipit formas per transmutationem, intellectus autem per apprehensionem. Item est differentia, quia intellectus recipit formas universales, materia particulares ; item materia est subiectum formarum quas recipit, intellectus autem non.

Ad aliud, cum arguitur omnis virtus et c., dico quod omnis virtus abstracta totaliter, idem est intelligens et intellectum. Et hoc dicit Philosophus XII *Met.* [2] quod omne separatum statim est ens et unum numero, dans et recipiens, intelligens et intellectum. Sed intellectus non est sic separatus, sed quia non utitur organo corporeo est tamen ; virtus formae quae est perficiens materiam.

Ad tertium nego antecedens ad probationem. Cum dicitur illud quod est unum secundum formam et c., dico quod hoc est

[1] 429 a 10.
[2] cf. cc. 7 et 9.

verum in istis materialibus, in hiis enim quod est unum secundum formam non est aliud et aliud nisi per materiam. Et tu dices, intellectus est unum secundum formam. Dico quod non oportet quia intellectum in actu est abstractum a materia, et quamvis tale sit aliud et aliud, hoc tamen non est per materiam vel sic possumus dicere contradicendo primam propositionem et secundam similiter. Et cum dices quod intellectum est aliud in me et in te, dico quod non. Et tu dices, intellectus meus est alius ab intellectu tuo, ergo intellectum a me est aliud ab intellecto a te. Dico quod intellectum est idem, sed alia est species qua intelligitur a me et a te. Et tu dices, eadem est, dubio de illa specie, quia si est alia species in me et in te, ergo per materiam. Dico quod non oportet, alia enim est haec species ab illa, quia est in intellectibus diversis. Et tunc ⟨tu dices⟩ est eadem, dubio de intellectu quia si sit alius in me et in te, ergo per materiam. Dico quod non oportet, quia sicut albedo in hac parte materiae est alia et alia secundum numerum ab albedine in alia parte materiae, eadem tamen secundum speciem similiter intellectus meus idem est secundum speciem alii intellectui, diversus tamen secundum numerum quia unitur alii.

Q. 6

Quaeritur consequenter utrum intellectus sit forma substantialis materiae. — Et arguitur quod non. Sicut Philosophus vult *VIII Met.* [1] causa quare compositum est vere unum est quia materia accedit ad actum per formam, ita quod agens extrahit formam, quae est in potentia materiae, a materia. Sed materia non accedit ad actum per intellectum, cum ab ea non abstrahatur. Intellectus ergo non fiet vere unum ex hiis.

Item, Philosophus vult quod compositum operatur non forma tantum. Sed intellectus per se tantum operatur et intelligit totum; autem compositum non intelligit per se, quia si sic, actus intelligendi non esset magis abstractus quam actus sentiendi. Ideo et c.

Item, intellectus est per se existens ; ergo non alii inherens naturaliter. Probo conclusionem. Cuicumque merit unum contrariorum, ei non merit reliquum naturaliter. Sed per se subsistere et inherere sunt opposita. Ergo cui merit per se subsistere,

[1] 1045 b 16 sq.

ei non merit inherere. Sed intellectus est per se subsistens ; ergo non est alii inherens. Sed forma inheret materiae naturaliter ; ergo intellectus non est forma materiae.

Item, omnis forma quae est perfectio materiae educitur per motum. Intellectus non educitur per motum. Ergo non est forma corporis.

Oppositum arguitur. Illud est forma et perfectio rei quo differt ab aliis differentia specifica. Sed homo differt ab aliis per intellectum et hoc ⟨est⟩ differentia specifica. Ideo et c.

Intentio Commentatoris erat quod intellectus est substantia separata et non est perfectio corporis. Tamen quia videt | quod F.365ᵛ b. unusquisque experitur seipsum intelligere invenit modum quo intellectus possibilis possit nobis copulari quantum per fantasmata, et modus quo copulatur ad hoc est iste, secundum ipsum ; sicut se habet sensibile ad sensum, sic fantasma ad intellectum. Sed sensibile recipitur in sensu, ergo fantasma in intellectu, et ita eadem species est in fantasmate et in intellectu, et ut est in intellectu est forma eius. Unde videbatur arguere sic : cui copulatur forma alicuius ei copulatur idem cuius est illa forma ; sed forma intellectus copulatur nobis ; ergo intellectus quodammodo nobis copulatur. Et per hunc modum posuit hominem intelligere. Ulterius, ex quo intellectus est substantia separata a nobis posuit quod non differt aliquis ab alio per intellectum possibilem, sed per intellectum passivum qui est virtus cogitativa, et posuit intellectum istum corrumpi ad corruptionem corporis, intellectum possibilem non.

Hoc non potest stare quia sic non potest salvare quomodo homo intelligit. Sicut enim sensibilia se habent ad sensum, sic se habent fantasmata ad intellectum. Sed quamvis sensus abstrahat species a sensibilibus non propter hoc sensibilia sentiunt. Ergo quamvis intellectus abstrahat species intelligibiles a fantasmatibus non propter hoc fantasma intelligit nec etiam nos per fantasmata ; si enim fantasma sit principium intrinsecum intelligendi in nobis, cum oporteat principium intelligendi intelligere, oporteret fantasma intelligere ; sed non intelligit. Ideo et c. Item., species quae est in fantasmate non est principium intelligendi nisi secundum quod est intelligibilis ; sed ut est in fantasmata non est intelligibilis ; ergo ut est in fantasmata non est princi-

pium intelligendi in nobis. Ergo si intelligimus oportet dicere quod intellectus sit in nobis.

Quod etiam dicit quod intellectus est substantia separata non est verum, quia tunc in intelligendo non indigeremus sensu, quia agere praesupponit et modum agendi ⟨et⟩ modum essendi. Ergo quod habet esse separatum habet actionem separatam. Si ergo intellectus secundum esse sit separatus, intelliget separate, et sic non indigemus sensu. Item, si intellectus noster esset separatus, seipso seipsum intelligeret, sicut aliae substantiae separatae seipsas intelligunt. Sed hoc non est verum quia intellectus noster ante addiscere vel invenire nichil est intelligibilium in actu. Sed si seipsum per substantiam suam intelligeret, aliquid esset intelligibilium ante addiscere vel invenire.

Unde dicendum quod intellectus est forma corporis, et haec positio patet auctoritate Philosophi dicentis secundo huius [1] quod anima est actus corporis et c. Et dicit quod haec diffinitio convenit omni parti animae ; sed intellectus est pars animae nostrae ; ergo est actus corporis phisici organici et c. Et hoc probatur ratione sic. Ad hoc quod aliquid sit formae substantialis alicuius non requiritur nisi quod det esse simpliciter et substantiale ei cuius est forma. Sed ita est quod intellectus noster, quamvis sit per se subsistens, tamen esse simpliciter dat materiae, esse enim quod habet totaliter communicat materiae. Unde non est inconveniens quod idem sit esse quo forma subsistit et compositum quia compositum subsistit per formam. Intellectus ergo, cum det esse simpliciter, materiae est forma eius.

Item, dicit Commentator quod operatio facit scire formam, sicut transmutatio materiam : illud ergo quo aliquid operatur est forma illius. Sed homo intelligit, et hoc quilibet experitur in se, et hoc non est nisi per intellectum. Homo ergo intelligit ; ergo aliquo formali intelligit, et hoc non est nisi intellectu. ⟨Sicut⟩ dicit enim Philosophus, dico autem intellectum quo anima sapit et intelligit. Intellectus ergo est forma substantialis hominis.

Sed dices, quomodo est forma substantialis hominis ? Dico quod sic est forma eius, quod quantum ad virtutem intellectivam separata est, tamen secundum naturam suam est actus et perfectio corporis. Et quod secundum naturam sit forma corporis patet per

[1] *De Anima*, 412 a 21.

Philosophum 2° *Phys.* [1] dicentem quod oportet naturalem cognoscere formas separatas quae tamen sunt in materia ; et talis non est nisi intellectus. Intellectus ergo est potentia separata et tamen est perfectio corporis. Unde consideratio de intellectu est quodammodo naturalis et quodammodo metaphisica, et hoc est quod dicit Commentator 2° *Phys.* [2] quod intellectus est forma media inter pure materiales et separatas. Et hoc non est aliter quam dictum est. Sed unum est dubium, quia si intellectus est forma substantialis corporis, naturaliter ei unitur. Ex hoc arguo cuius unio est naturalis eius, separatio est violenta ; et ita intellectus erit corporalis, cum nullum violentum | sit perpetuum. F.366ʳ *a.* Theologi dicunt quod ratio concludit quod non posset intellectus eternaliter manere sine corpore, et propter hoc ponunt resurrectionem mortuorum ut intellectus reassumat corpus et habeat statum perfectum. Et vere hoc est bene dictum, forte quod Philosophus diceret hoc cum dicitur cuius unio et c., scilicet quod cuius unio est naturalis ita quod per illam unionem adquirat sibi perfectionem, eius separatio est violenta. Sed cum intellectus unitur corpori non unitur propter indigentiam intellectus sed per indigentiam corporis quod appetit ut intellectus ei uniatur. Unde dico quod ista unio naturalis magis est a parte corporis quam intellectus. Unde hec separatio non est violenta ex parte animae, et sic separata semper potest manere.

Ad rationes : Ad primam, cum arguitur compositum ex materia et forma est vere unum, dico quod formae sunt duplices, quaedam quae educuntur de potentiis materiae, quaedam quae ab extrinseco. Unde dico quod in formis inductis de potentia materiae compositum est vere unum eo quod agens extrahit formam de potentia materiae ; sed in formis ab extrinseco inductis non est sic, sed ibi pro tanto est compositum unum quia intellectus totum suum esse dat corpori. Et cum unitur corpori non est esse illud intellectus tantum, sed totius compositi ducti in actum per intellectum.

Ad aliud dico concedo maiorem. Ad minorem dixerunt aliqui quod intellectus est forma substantialis corporis et tamen actio intellectus non participatur a corpore, sed dixerunt quod

---

[1] 194 b 11.

[2] II, s. 2, c. 3, f. 28ʳ b.

solus intellectus intelligit. Hoc non stant similiter, scilicet quod intellectus sit forma substantialis corporis et tamen quod totum compositum non intelligit, quia dato hoc operatio esset nobilior substantia quia intellectus est actus coniunctus corpori. Si igitur sua operatio esset separata, nobilior esset sua operatio quam substantia.

Item, intellectus secundum quod est actus corporis non semper est. Sed si actio esset separata, esset eterna, et ita actio esset eterna substantia vero corporalis, quod negat auctor *De Causis* dicens quod natura res est cuius substantia cadit sub tempore et actio sub eternitate. Unde dicendum quod totum compositum intelligit. Ergo dices tu quod non est magis actio intellectus separata quam actio sensus, dico quod sic quia actus intelligendi est totius compositi, non tamen ut est organizatum, sed actus sentiendi non est ita abstractus quia est corporis ut est organizatum. Et ita actus intelligendi magis abstractus est quam actus sentiendi.

Ad aliud, cum dicitur quod intellectus est per se subsistens et c., dico quod pro tanto est intellectus per se subsistens quia est substantia incorporea, et est alteri inherens quia est perfectio corporis ; et sic non est eodem modo per se subsistens et alteri inherens. Et ideo ut sic non sunt opposita per se subsistens et alteri inherere, et ideo ut sic possunt ambo eidem in esse ut intellectui.

Ad aliud, cum dicitur omnis forma et c., dico quod omnis forma quae est perfectio materiae et educitur de potentiis materiae educitur per motum et transmutationem. Sed intellectus non educitur de potentiis materiae. Ideo et c.

Q. 7

Quaeritur utrum intellectus sit totus in qualibet parte corporis. — Et videtur quod non sic. Virtus illa quae nullius partis corporis est actus non est in qualibet parte corporis. Sed intellectus nullius partis corporis est actus. Ideo et c.

Item, homo est homo per intellectum. Si ergo intellectus esset totus in qualibet parte corporis, quaelibet pars hominis esset homo. Consequens est falsum, ergo antecedens.

Item, virtus quae nulli habet aliquid commune non est in

qualibet parte corporis. Sed intellectus nulli habet aliquid commune. Ideo et c.

Oppositum arguitur : Anima non operatur nisi ubi est. Sed anima operatur in qualibet parte corporis. Ideo et c. Sed intellectus est pars animae. Ergo intellectus est in qualibet parte corporis.

Ad hoc intelligendum quod intellectus potest nominare totam substantiam animae vel partem. Secundum quod nominat totam substantiam animae, quae scilicet est vegetabilis, sensibilis, et intellectualis, sic est in qualibet parte corporis. Et hoc declaratur sic — forma non separatur ab eo cuius est forma sed est aliquid eius cuius est, secundum quod dicit Philosophus 1° *Phys.* [1] quod materia et forma sunt principia intrinseca rei. Nunc autem illa est quod substantia animae forma est cuiuslibet partis corporis. Propter hoc dicit Philosophus quod, recedente anima, nec oculus, nec alia pars manet nisi equivoce. Ergo anima est in qualibet parte corporis, et per consequens intellectus secundum quod nominat totam substantiam animae.

Item, hoc declaratur, anima est actus corporis phisici et c. ; ergo anima est actus diversarum partium corporis ; ergo est in diversis partibus corporis. Ergo et similiter intellectus est, secundum quod nominat totam substantiam | animae. F.366r *b.*

Non est autem intellectus in qualibet parte corporis, sicut locatum in loco, quia locus continet, et corpus non continet animam, sed magis econtrario. Cuius probatio est quia, recedente anima, non remanent partes nisi equivoce. Item non est in corpore, sicut punctus in continuo, quia tunc non idem intellectus esset in corpore sed diversi, sicut non est idem punctus in continuo sed diversi. Sed est in corpore, sicut forma est in materia, sed non ita quod in una parte maior et in alia parte minor, et in una parte intensius et alia remissius, sed tota perficit totum.

Si autem intellectus nominet partem animae, dico quod intellectus non est in aliqua parte corporis tamquam actus, quia in homine sunt quaedam operationes quae fiunt per extrinsecas partes, sicut videre per oculum, audire per aurem, aliquae vero quod non, sicut intelligere. Cum igitur potentiae sint principia operativa, oportet quod in anima sint potentiae diversae, ita quod

---

[1] Cf. 190 b 23 sq.

una sit principium operativum quae fiunt per organa, cuiusmodi est sensitiva : alia vero sit principium operativum quae fiunt absque organis, talis autem est intellectiva. Ex hoc arguitur virtus quae est principium operativum, quae non fiunt per aliquam partem corporis, non est in aliqua parte corporis. Sed intellectus est principium operativum quae non fiunt per aliquam partem corporis. Ideo et c. Et hoc vides Philosophus dixit quod intellectus nullius partis corporis actus est. Nullus igitur potest negare quin intellectus sit in pede, cum sit virtus animae, et ubicumque est essentia animae ibi et virtus eius, praecipue ita quae non alligatur organo determinato ; et ideo intellectus est in pede et in aliis partibus corporis, non tamen sicut actus.

Sed tu dices potentia non est magis abstracta quam substantia quia sic esset potentia nobilior quam substantia. Cum igitur intellectus non sit separatus secundum substantiam, ergo nec secundum potentiam. Dicendum quod abstractum est triplex vel separatum (*sic*). Uno modo quod non habet materiam, nec est in materia, nec actus materiae ; et talis est Deus. Alio modo quod non habet materiam, est tamen in materia, sed non est actus eius. tertio modo quod non habet materiam, sed est in materia, et est actus materiae. Unde substantia animae sensitivae est in materia et est actus eius. Intellectus autem, prout est in substantia animae, est in materia, non tamen est actus eius : ita quod sit alligatus organo, et nihil prohibet hoc. Sed propter hoc non est potentia nobilior quam substantia quia hoc, quod intellectus sit potentia separata, habet intellectus ex substantia animae. Cum enim anima humana sit media inter formas naturales et divinas oportet quod habeat aliquas potentias in materia, aliquas vero non, et propter hoc ista nobilitas est ex substantia animae non ex seipsa, et propter hoc substantia animae simpliciter est nobilior quam sua potentia.

Ad aliam, cum dicitur quod homo est homo per intellectum, dico quod homo est homo per substantiam animae cuius sunt istae tres potentiae ; et quia substantia animae cum istis potentiis non invenitur in qualibet parte corporis, ideo non quaelibet pars hominis est homo.

Ad aliud dico quod ratio procedit secundum quod intellectus nominat unam partem animae.

Q. 8

Quaeritur utrum intellectus sit unus et idem numero in omnibus hominibus. — Et arguitur quod sic rationibus Commentatoris. Omnis forma quae multiplicatur multiplicatione corporum est forma materialis quia multiplicatio est per materiam. Sed intellectus non est forma materialis. Ergo non multiplicatur ad multiplicationem corporum, et per consequens est unus et idem in omnibus hominibus.

Item, quod est separatum a corpore non multiplicatur multitudine corporum. Sed intellectus est separatus a corpore per Philosophum. Ideo et c.

Item, a quo res non dependet quantum ad suum esse nec quantum ad suam unitatem. Sed intellectus non dependet a corpore quantum ad suum esse. Ergo nec quo ad unitatem suam nec per consequens quo ad suam multiplicationem. Et ergo unus in omnibus.

Item, si intellectus meus est alius ab intellectu tuo, ergo quod est intellectum a me est aliud quam intellectum a te ; et si sit aliud et aliud intellectum a me et a te, est aliquid numeratum, et si sit numeratum, est singulare. Hoc autem est falsum, scilicet quiddam quod intelligitur est singulare, quia | singulare est F.366^{v}a.
dum sentitur, universale dum intelligitur.

Item, Commentator arguit sic : una est species intelligibilis quae informat intellectum. Omnium hominum ergo unus est intellectus, quia una species non reperitur in diversis intellectibus. Antecedens probat Commentator sic : ponamus quod diversi homines intelligant lapidem, aut ergo intelligunt lapidem per unam speciem aut per plures. Si per unam, habeo propositionem ; si per plures, ergo erunt diverse numero et communicabunt in aliqua forma communi quia ducent in cognitionem eiusdem. Sed talia quae sic differunt in numero et communicant in forma habent aliquid intellectum commune ; et quaero de illo, sicut prius, utrum scilicet intelligitur a diversis per unam speciem aut per plures : vel est processus in infinitum, vel est dare quod sit una species informans intellectum omnium hominum, et per consequens unus intellectus in omnibus hominibus.

Oppositum arguitur sic : Si intellectus esset idem numero

in omnibus hominibus, cum scire et intelligere sint per intellectum, uno homine sciente, omnes essent scientes, et uno ignorante, omnes ignorantes, et etiam quod idem esset ignorans et sciens.

In quaestione ista non est tenenda via Commentatoris quia illud quod huc dixit non asserebat, ut patet intuenti commentarium suum, dicit enim sic, rogo vos fratres et c. Dicamus tunc quod intellectus non est unus numero in omnibus hominibus, et ratio huius est idem subiectum non est similiter informatum aliquo et privatum eodem. Sed intellectus possibilis est subiectum scientiarum. Ergo intellectus possibilis non similiter habet scientiam et privatur eadem. Hoc tamen contingeret, si intellectus possibilis esset unus numero in omnibus, quia aliqui sunt scientes et aliqui ignorantes, et multi habent scientiam quam alii non habent. Et haec est ratio quam adducit Commentator contra seipsum, et appellat eam fortissimam, et arguit sic : Secunda perfectio non potest numerari nisi numeretur prima, quia una ad aliam refertur. Nunc autem prima perfectio est intellectus possibilis, secunda vero perfectio est ipsa scientia. Sed nos videmus diversos homines habere diversas scientias. Ergo habebunt diversos intellectus. Sed Commentator respondet ad illud dicens quod licet intellectus possibilis sit unus, tamen per diversa fantasmata diversis unitur, et propter hoc sunt diversae scientiae intellectu existente eodem. Sed contra accidens accipiunt numerationem et unitatem a subiecto. Sed intellectus est subiectum scientiarum. Ergo si intellectus est unus in omnibus et scientia est una in omnibus. Hoc dico non obstante multitudine fantasmatum. Nec faciunt fantasmata ad hoc nec etiam per se ad scientiam quia oportet quod fantasmata abstrahantur ad hoc quod intelligantur.

Secundo hoc declaratur sic : Ponamus quod diversi homines intelligant idem in eodem tempore. Planum est quod intelligere unius est diversum ab intelligere alterius. Quaero per quid est diversum — non a parte obiecti, nec a parte temporis ; ergo est diversitas a parte principii intelligendi. Huius autem est intellectus, est ergo intellectus diversus in diversis.

Dicamus ergo quod intellectus non est unus numero in omnibus hominibus. Quomodo tunc numeratur ? Oportet sic procedere : Intellectus est quaedam virtus animae, et est in anima sicut in subiecto. Dicam tunc quod intellectus numeratur in me et in

te quia anima numeratur in me et in te. Sed per quid numeratur anima in me et in te ? Dico quod de ratione formae est quod sit unibilis materiae. Ergo cum anima sit forma corporis, oportet quod sit unibilis ei. Si hoc est de ratione eius, ergo uno numerato, numeratur aliud. Ergo unibilis alii et alii corpori est alius et alius intellectus. Ergo intellectus meus est alius a tuo quia sint unibiles diversis corporibus. Ulterius unde habet anima quod sit unibilis isti corpori et haec illi ? Dico quod hoc est ex voluntate producentis animas. Unde prima causa est causa effectiva numerationis animarum et causa diversitatis earum, et antequam deveniatur ad ipsam non est status. Sicut enim esse animae est a Primo, sic et eius indivisio, quia a quo aliquid recipit esse ab eodem recipit esse unum.

Ad rationes : Ad primam concedo maiorem quod talis sit forma materialis non quia educta de potentiis materiae sed quia actus eius. Unde dico quod intellectus non est forma materialis quia educatur de potentiis materiae, sed pro tanto quia perfectio eius.

Ad aliam, cum arguitur quod est separatum et c., dico quod illud quod ita est separatum a corpore quod nec est eductum de potentiis corporis nec est | perfectio eius non multiplicatur ad multiplicationem corporum ; sed quamvis intellectus non educatur de potentiis corporis, tamen est perfectio corporis. F.366^{v}b.

Ad aliam, cum dicitur a quo non dependet et c., concedo maiorem. Ad minorem dico quod intellectus, secundum quod est substantia incorporea, non dependet a corpore secundum esse. Considerando tamen intellectum ut est forma corporis dependet ab eo quia actus dependet ab eo cuius est actus. Unde sicut forma non habet esse perfectum antequam uniatur materiae, et cum intellectus sit forma materiae, non habet esse perfectum in gradu illo antequam uniatur corpori.

Ad secundam rationem dico particulare est duplex : quoddam per materiam, quoddam per subsistentiam, et hoc ultimo modo sunt intelligentiae particulares. Tunc dico quod intellectus meus est particularis, sed non est particularis per materiam, sed per subsistentiam quamdam, inquantum est virtus per se subsistens, non actus alicuius corporis. Unde dico quod illud quod intelligitur a me est particulare quia recipitur in ⟨intellectu⟩ per se subsistente, et cum hoc stat quod sit actu intellectum cum sit

abstractum. Unde illud quod intellectum est est particulare per comparationem ad intellectum in quo est ; est tamen universale per comparationem ad simulacra a quibus abstrahitur. Et illud quod sic intelligitur numeratur secundum numerationem intellectuum in quibus est, non tamen numeratur secundum numerationem materiae.

Ad aliud, cum arguitur una est species et c., concedo consequentiam et nego antecedens. Ad probationem, cum dicitur ponatur quod duo homines intelligant lapidem et c., dico quod intelligunt per aliam et aliam speciem. Et tu dicis ergo differunt in numero et c. Dico quod istae species sic differunt numero sicut intellectus in quibus sunt, et intellectus non differunt in numero nisi quia sunt diversa (*sic*) hoc aliquid. Et tu dicis ita quae differunt numero conveniunt in forma communi. Dico quod ita quae differunt numero numeratione materiae habent aliquid commune, quia non de se sunt intelligibilia, et ideo oportet aliquid commune ad hoc quod intelligantur. Sed non est sic in proposito. Sed dato quod intellectus sic numeretur, videtur sequi impossibile ; probet⟨ur enim⟩ mundum esse eternum quia infiniti homines praecesserunt hic homines secundum ipsos, et ergo cum intellectus eorum manent et sunt incorruptibiles, infiniti intellectus manent modo in actu ; et ita erunt infinita in actu quia infiniti intellectus, cum tamen ipsi negent infinitum in actu.

Expositor dicit *Contra Gentiles* [1] quod occasione istius rationis diversi in diversos inciderunt errores. Aliqui enim dixerunt quod intellectus corrumpitur ad corruptionem corporis. Et quidam quod omnes animae in unam congregantur post separationem a corpore. Aliqui vero easdem animas ingredi alia corpora. Aliqui vero, ut Algazel et Avicenna, probant intellectus esse infinitos secundum actum. Et quando dicebatur quod infinitum esse in actu est inconveniens, dixerunt quod in entibus alia sunt ordinata essentialiter, alia accidentaliter : unde in ordinatis essentialiter inconveniens est ponere infinitum in actu, quia ibi est primum et in infinitis non est primum ; sed in accidentaliter ordinatis non est inconveniens ponere infinitum in actu, et taliter ordinatur intellectus. Utrum ista solutio sufficiat vel non non est curandum ad praesens.

---

[1] *Lib.*, II, c. 80 et 81.

Tamen potest dici aliter sic : Infinitum, quod est quantitatum non terminatum, esse actu est inconveniens, tale enim non compatitur secum alia entia. Unde qui tale ponit destruit ordinem universi. Sed tale infinitum quod causatur ex aggregatione quantitati vel divisione bene est possibile, quia compatitur secum alia entia ex quo non circumscribit locum, et tale infinitum attribuimus intellectui, dato quod mundus sit aternus, quod non est verum.

Q. 9

Adhuc circa intellectum possibilem *quaeratur utrum species intelligibiles maneant in intellectu possibili cum non considerat actualiter.* — Et arguitur quod non. Dicit enim Avicenna *6° Nat.* [1] sic : quandocumque forma apprehensa manet actu in virtute apprehensiva, tunc est apprehensio in actu. Sed cum species intelligibiles manent in intellectu possibili manet forma apprehensa actu in virtute apprehensiva. Ideo et c.

Item, posito principio per se et proximo alicuius operationis, ponitur operatio illa. Sed species intelligibilis est principium per se et proximum intelligendi. Ergo si sit in intellectu, erit intelligere in actu.

Oppositum arguitur : Quod attribuitur virtuti inferiori debet attribui virtuti superiori secundum excellentiorem modum. Sed virtuti sensitivae attribuitur conservare species intelligibiles, ut memorativae. Ergo multofortius virtuti intellectivae attribuitur conservare species intelligibiles. Et per consequens non semper actualiter considerabit speciebus intelligibilibus existentibus in intellectu.

Opinio Avicennae fuit quod species intelligibiles non manent in intellectu nisi cum actualiter considerat, et ratio sua fuit, sicut est in corporibus, sic est in virtutibus. Sed non eadem corpora sunt bene receptiva et conservativa, sicut | patet de cera F.367r a.
molli quae est bene receptiva formarum non tamen bene retentiva. Lapis autem econtrario se habet, est enim de difficili receptivus et bene retentivus. Ergo sic est in virtutibus, quod non eadem virtus bene recipiet et bene conservabit. Sed intellectus

[1] Cf. Part. V, c. 6.

recipit species. Ergo non conservat species. Ex quo autem species intelligibiles non conservantur in intellectu oportet quod conserventur in alia virtute habente organum, vel quod sint formae per se subsistentes, vel quod fluant de novo ab alia intelligentia. Primam non potest stare, quia tales formae non sunt intelligibiles nisi in potentia. Nec secundam, quia rediret opinio Platonis. Reliquitur ergo tertiam. Quandocumque ergo homo intelligit fluunt in eum species ab intelligentia.

Opinio Avicennae veritatem non habet, nec etiam ratio concludit, cum dicit « sicut est in corporibus » et c. Dico quod verum est de virtutibus organo alligatis. Intellectus autem non est talis, et ideo bene potest virtus intellectiva existens eadem esse virtus bene receptiva et conservativa. Et quod dicit ulterius quod species intelligibiles fluunt ab intelligentia, hoc non est verum, quia tunc in intelligendo non recurreret ad fantasmata, sed sufficeret quod converteret se ad intelligentiam illam.

Dicendum est tunc ad quaestionem quod species manent in intellectu possibili cum non considerat actualiter. Et hoc apparet ex auctoritate Philosophi dicentis quod intellectus cum primo addiscit vel invenit tunc de novo acquirit species intelligibiles : sed cum fuerit informatus istis speciebus potest esse in potentia ad actualem considerationem, et ita species potest manere in anima ipsa cum non actualiter considerat.

Item, hoc patet per rationem. Sicut se habet forma gravis ad gravem, sic proportionaliter species intelligibilis ad intellectum, cum sit quaedam forma eius. Sed aliquid habet formam gravis quamvis non actu operetur operationem gravis. Ideo et c. Unde quamvis forma non possit esse sine actu primo, quod est dare esse, tamen potest esse sine actu secundo. Ita species in intellectu habet actum primum, non tamen habet secundum. Cum gravium esse sit esse deorsum, habens formam gravis est deorsum nisi aliquid impediat. Similiter, habens speciem intelligibilem semper actu considerat nisi impediatur. Et quae sunt ista impedimenta ? Dico quod duo sunt : primum est quia intellectus ubicumque se convertit totaliter se convertit, et ideo cum actualiter considerat unum impeditur ab actuali consideratione alterius. Item, quia forte fantasmata quae sunt in fantasia non sunt recte disposita, unde indispositio fantasmatum potest esse causa non actualis considerationis. Sed tu dices secundum praedictam

oportet quod quamvis species sint in intellectu semper oportet recurrere ad fantasmata. Sed tamen non oportet quod accipiat eas ex sensu, sicut fecit antequam haberet species.

Ad rationes apparet, procedunt enim viis suis.

Q. 10

Quaeritur *utrum species intelligibilis sit id quod intelligitur.* — Et arguitur quod sic. Intellectus in actu et intellectum in actu sunt unum in actu. Sed nichil de re intellecta est intellectus in actu nisi species intelligibilis. Ergo species intelligibilis est id quod intelligitur.

Iten, intellectum in aliquo est ; aut ergo in re aut in intellectu, non in re. Quia omne tale est particulare et tale non est actu intellectum, ergo oportet quod intellectum in actu sit in intellectu. Sed nichil est in intellectu nisi species. Ideo et c.

Item, idem significat vox et intellectus intelligit. Sed vox non significat rem, sed similitudinem rei, quia voces sunt notae earum passionum quae sunt in anima, per Aristotelem libro *Peryh* [1]. Ideo et c.

Oppositum arguitur : Dicit enim Philosophus 3° *De Anima* [2] quod per sensum cognoscimus carnem, per intellectum vero quidditatem carnis. Sed quidditas carnis non est sua similitudo. Ergo intellectus non cognoscit similitudinem.

Dicendum quod species intelligibilis non est id quod primo intelligitur, quia forma non agit, sed compositum per formam, quia unumquodque agens agit inquantum est ens actu. Sed forma non est ens actu. Ideo et c. Et sicut forma non agit, sic nec species ; similitudo est enim forma intellectus et similitudo rei intellectae et ideo non agit in intellectum. Ex hoc arguo omne quod intelligitur agit in intellectum. Sed species non agit in intellectum cum sit forma intellectus vel similitudo rei intellectae. Ergo et c. Sed dices (*sic*) aliquis, cum dicitur quod compositum agit et c. verum est de agente transeunte. Sed id quod intelligitur non agit in intellectum per transmutationem. Ideo id quod intelligitur potest esse sola forma. Sed contra, licet id quod intelligitur non

---

[1] 16 a 4.
[2] 429 b 12.

transmutet intellectum, tamen perficit id. Ergo magis intelligitur F.367rb. ex cuius cognitione magis perficitur intellectus. | Sed magis perficitur intellectus intelligendo rem quam speciem. Ergo magis intelligitur res. Hoc etiam patet per opinionem antiquorum ; posuerunt enim simile simili cognosci, ut per terram quae est in anima cognoscitur terra extra, secundum eos. Et ideo posuerunt animam ex omnibus compositi, ut possit omnia comprehendere. Ergo per eos id quod intelligitur est extra animam. Sed species non est extra animam, sed id quod est extra animam est vera natura rei. Ideo et c. Sed quamvis intellectus non primo cognoscit speciem, tamen secundum quamdam reflexionem intelligit eam, et in universali et etiam in particulari — in particulari quando intelligit se habere intelligibilem speciem ; in universali quando intelligit naturam speciei. . . . . .

Ad rationes : Ad primam, cum dicitur unumquodque agens et c., dico quod pro tanto intellectus in actu et intellectum in actu sunt unum in actu quia similitudo rei intellectae in actu est forma intellectus in actu. Ad minorem dico quod supponit falsum, scilicet quod aliquid rei intellectae sit intellectus.

Ad aliam, cum dicitur intellectum in actu et c., dico quod intellectum in actu dicit duo, scilicet rem intellectam, et ita est in rebus extra, dicit etiam cognitionem illius naturae et in tantum est in intellectu.

Ad aliam concedo maiorem et nego minorem, quia si esset vera, quaelibet affirmativa esset falsa, species enim subiecti numquam est species praedicamenti : hoc tamen importaretur per propositionem affirmativam dato quod terminus significaret similitudinem. Ad probationem dico secundum Amonium libro Peryar. super eandem propositionem quod passio dicitur tripliciter — uno modo motus factus in appetitu sensitivo, alio modo dicitur passio apprehensio facta ab intellectu (neutro istorum modorum accipitur hic « voces sunt notae », et c.). 3° modo dicitur passio res intellecta et pro tanto dicitur passio quia infert passionem in intellectum. Unde voces sunt notae passionum, id est rerum intellectarum secundum quod intellectae sunt, quia nichil significatur quin ab intellectu apprehenditur.

Q. 11

Quaeritur utrum intellectus comprehendat seipsum per essentiam suam. — Et arguitur quod sic. Sicut substantiae separatae sunt quaedam naturae intellectuales, ita et intellectus noster. Sed substantiae separatae cognoscunt seipsas per essentias suas. Ideo et c.

Item, Philosophus dicit hic quod in hiis quae sunt sine materia idem est intelligens et idem quod intelligitur. Sed intellectus noster est virtus sine materia. Ergo idem est intelligens et id quod intelligitur. Sed intelligens est intellectus per essentiam suam. Ergo et idem intelligitur per essentiam suam.

Oppositum arguitur : Philosophus dicit quod intellectus intelligit se sicut et alia. Sed non intelligit alia per eorum essentias sed per eorum species vel similitudines. Ideo et c.

Intelligendum est quod unumquodque est cognoscibile secundum quod est ens actu, sicut dicitur in IX *Met.* [1] Unde visus non cognoscit coloratum in potentia sed coloratum in actu. Et ideo sicut unumquodque se habet ad hoc quod sit actu, sic se habet ad hoc quod intelligatur. Et ideo quia Primum est actus purus, ideo simpliciter est intelligibilis et etiam intelligens. Et ideo intelligendo se intelligit alia. Intelligentiae autem quae sunt citra Primum et recedunt quodammodo a simplicitate Primi quia omne quod est citra Primum habet quo est et quid est ; et ideo quia actu sunt, seipsas intelligunt per essentias suas, et quia non sunt actus primus, ideo non intelligunt alia per essentias suas sed per eorum species. Intellectus autem noster, quia infimum gradum tenet in genere intellectualium naturarum, non est actus purus sed potentia pura. Unde sicut se habet materia prima in genere naturae sensibilis, sic intellectus noster in genere naturae intellectualis. Sed prima materia est simpliciter potentia in genere naturae sensibilis. Ergo intellectus noster est simpliciter potentia in genere naturae intellectualis. Et quod ita est, intellectus noster habet quod intelligat sed non quod intelligatur nisi per aliud ; per quid ergo intelligitur ?

Dico quod per idem actu intelligitur per quod est ens actu,

[1] Cf. 1051 b. 30.

sed fit in actu per species abstractas a fantasmatibus. Unde Philosophus vult quod ante addiscere vel invenire nichil est eorum quae sunt. Et quia intellectus sic fit in actu per species abstractas a fantasmatibus, per eas intelligitur, et ita non intelligitur per essentiam suam. Sed tu dices quod prohibet quin intellectus noster seipsum intelligat per speciem innatam sibi, non abstractam a fantasmatibus ; dico quod idem prohibet. Omnem speciem quae informat intellectum possibilem abstrahit intellectus agens. Si dicas quod non, tunc intellectus agens esset minoris virtutis quam intellectus possibilis. Cum tamen Philosophus dicat quod agens est nobilius patiente. Sed si intellectus possibilis haberet speciem
F.367v a. per quam seipsum intelligeret, | ipsam non abstraheret intellectus agens. Ideo et c.

Item, si intellectus possibilis haberet talem speciem sibi innatam, si semel se intelligeret, semper se intelligeret, nam intelligendo se per illam speciem non posset impediri a fantasmatibus cum ab eis non abstrahatur nec ab agente cum ipsum non abstrahat. Sed intellectus possibilis non semper se intelligit. Ideo et c.

Apparet igitur quod intellectus intelligit se per hoc quod intelligit alia. Et haec sunt vera de intellectu coniuncto corpori, quia cum abstrahitur tunc potest seipsum intelligere per essentiam suam quia ad hoc quod aliquid actu intelligatur non requiritur aliud nisi quod sit abstractum et praesens virtuti intellectivi (*sic*). Sed intellectus noster separatus a corpore est actu separatus a materia ; immo tunc non indiget corpore, nec ut instrumento, nec ut obiecto ; et est sibi ipsi praesens. Ergo inter alia entia seipsum perfectissime cognoscet. Sed quamvis intellectus coniunctus non intelligat se primo per essentiam suam, tamen per reflexionem potest se cognoscere. Et hoc patet per istam scientiam, nunquam enim haberemus scientiam de anima nisi seipsam aliquo modo cognosceret.

Ad rationes : Ad primam concedo quod substantiae separatae sunt naturae abstractae, sicut intellectus noster, non tamen in eodem gradu ; sed substantiae separatae citra Primum sunt in medio gradu. Intellectus enim Primi seipsum intelligit et alia per suam essentiam ; intellectus noster nec se nec alia intelligit secundum suam essentiam ; sed intelligentiae seipsas intelligunt per essentiam suam sed alia per species et similitudines eorum. Utrum autem hae similitudines sint illis innatae vel acquisitae

non est praesentis speculationis. Unde quamvis intellectus noster sit natura intelligibilis, sicut intelligentiae, non tamen in eodem gradu, et ideo quamvis illae intelligentiae se intelligant per seipsas non oportet quod intellectus noster sic se intelligat.

Ad aliam dico quod illa propositio in immaterialibus et c. est eadem cum ista : intellectus in actu et intellectum in actu sunt unum in actu. Et ideo quod dicendum est ad illam dicendum est ad istam, et ad illam dicendum est quod intellectus in actu et intellectum in actu sunt idem pro tanto quia forma existens in intellectu est similitudo rei intellectae. Et ideo intellectus aliquo modo intelligendo intelligitur. Vel dicendum quod in hiis quae sunt sine materia, ita quod nec habent materiam nec sunt in materia, idem est intelligens et quod intelligitur. Sed intellectus noster, quamvis non habeat materiam, est tamen actus materiae, et ideo non oportet quod idem sit intelligens et quod intelligitur.

Q. 12

Quaeritur circa partem illam : Quoniam autem in omni natura et c. [1] in qua Philosophus incipit determinare de intellectu agente. Et primo *quaeritur utrum necesse sit ponere intellectum agentem.* Et arguitur quod non. Sicut sensibilia se habent ad sensibilem, sic fantasmata se habent ad intellectum. Sed ad hoc quod singularia movant sensum non est necesse ponere sensum agentem. Ideo et c.

Item, omne receptivum in aliquo recipitur in eo per modum recipientis. Sed intellectus noster possibilis est virtus immaterialis. Ergo fantasmata poterunt recipi in eo immaterialiter, circumscripto quolibet alio. Ideo et c.

Oppositum arguitur per Philosophum dicentem quod in omni natura quod aliunde est actu aliunde potentia necesse est ponere aliquod agens et aliquod possibile. Sed intellectus quandoque est actu quandoque potentia. Ideo et c.

Plato non habuit necesse ponere intellectum agentem ; Plato enim posuit quod naturae rerum essent per se subsistentes separatae a sensibilibus quas vocavit ydeas. Ad cuius dictum sequitur quod naturae rerum sunt actu intellectae et actu universales quia

[1] *De Anima*, 430 a 10.

omne abstractum est actu intellectum. Et si ita esset non, indigeremus intellectu agente. Istas tamen naturas posuit esse substantias particularium et principia eorum in essendo, cognoscendo, et generante ⟨?⟩. Ista opinio satis improbatur a Philosopho in 7 et 14 *Met.* et ideo de eius improbatione supersedeo. Unde dico quod necesse est ponere intellectum agentem, et hoc primo patet ex parte intellectus. Themistius enim dicit quod unumquodque naturalium praesumptam habet potentiam sequentem vero perfectionem, et quamdiu est in potentia non est in optima dispositione. Sed ad esse perfectum secundam naturam oportet quod de potentia ducatur in actum. Anima autem humana est de genere naturalium inquantum est perfectio corporis, et ideo est in potentia et ibi non sistit. Oportet igitur quod ducatur in actum et ideo oportet
F.367v *b.* ponere duas | differentias, ita quod per unam sit in potentia intelligens et per aliam ducatur in actum ; prima est possibilis, secunda vero agens.

Item, hoc declaratur ex parte intelligibilis. Intellectus enim noster est in potentia ad intelligibilia ; ergo oportet quod intelligibilia moveant intellectum. Nunc autem id quod non est non potest movere intellectum ; ergo oportet quod intelligibile aliquid sit. Nunc autem intelligibile, secundum quod intelligibile, non est aliquid existens in ⟨natura⟩ rerum, quia omne existens in rerum natura est particulare et unum numero. Intelligibile autem est unum in multis. Intelligibile igitur ut sic non est existens. Oportet ergo quod intelligibile fiat tale per aliud. Sed illud non potest esse intellectus possibilis quia ille patitur. Oportet ergo quod sit per virtutem agentem.

Iste autem intellectus agens comparatur ad possibilem, sicut lumen ad diafanum. Videremus autem quod sine lumine non convenit videre sic, nec sine intellectu agente convenit intelligere. Unde proportionatus sicut lumen ad visum, sic agens ad possibilem, quamvis non omnino sit similitudo secundum Commentatorem, quia agens dat formam intelligibili ut intelligatur, sed non sic est de lumine respectu colorum.

Ad rationes : Ad primam dico quod aliquo modo sic, aliquo modo non sic, quia sicut sensus non potest sentire absque sensibili, sic nec intellectus sine fantasmate. Et sicut sensus non sentit nisi abstrahendo species a sensibilibus, sic nec intellectus nisī abstrahendo species a fantasmatibus. Sed in alio est dissimile,

quia sensus est virtus materialis et sensibilia possunt seipsis agere speciem in sensum, sed intellectus est virtus immaterialis et fantasmata materialia. Et ideo oportet ad hoc quod intellectus intelligat ponere aliquid quod abstrahat.

Ad aliam, concedo maiorem et minorem similiter, et ideo dico quod illud quod apprehenditur ab intellectu apprehenditur immaterialiter, et ideo oportet ponere aliquod agens abstrahens a conditionibus materiae. Intellectus enim noster intelligit temporalia intemporaliter, materialia immaterialiter, ut dicit auctor *De Causis*.

Q. 13

Quaeritur utrum intellectus agens sit de substantia animae nostrae. — Et arguitur quod non. Activum et passivum sufficiunt ad agendum. Sed intellectus possibilis, qui est patiens, esset de substantia animae nostrae, et similiter agens. Ergo anima nostra semper intelligeret quia activum et passivum semper essent praesentia.

Item, intellectus possibilis est in potentia respectu intelligibilium et intellectus agens in actu. Sed idem secundum substantiam respectu eiusdem non potest esse simul in actu et in potentia. Ideo et c.

Item, intellectus agens se habet ad intellectum possibilem, sicut ars ad materiam, ut patet per Philosophum in hoc 3° [1]. Sed ars existens in mente artificis est aliquod separatum a materia secundum actum et substantiam. Ergo similiter est hic proportionaliter quod intellectus agens est separatus secundum substantiam a possibili.

Oppositum arguitur per Philosophum in hoc 3° [2] qui dicit quod necesse est in anima esse has duas differentias, scilicet intellectum agentem et possibilem. Ideo et c.

Aliqui dixerunt quod eadem substantia animae est intellectus agens et possibilis, sed dicitur possibilis secundum quod unitur corpori, agens vero secundum quod separatur. Istud nichil est, quia sicut Philosophus probat de agente quod est immixtus, im-

---

[1] 430 a 12.
[2] *Loc. cit.*

passibilis et separatus, ita probat similiter de intellectu possibili. Ergo si substantia animae secundum quod agens non unitur corpori, sic nec eadem ratione secundum quod possibilis.

Et propter hoc alii posuerunt quod intellectus agens non est de substantia animae nostrae, sed est substantia separata, et haec est opinio Commentatoris hic. Et vult quod per intellectum agentem intelligimus substantias separatas, sicut per possibilem materiales, et tamen aliquo modo unitur nobis quia intellectus agens comparatur ad species intelligibiles, sicut perfectio ad perfectibilem. Cuicumque autem unitur perfectibile, et perfectio. Cum ergo species intelligibiles nobis uniantur ergo et intellectus agens saltem per has species. Haec opinio non habet veritatem. Intellectus enim agens comparatur ad species intelligibiles, sicut lumen solis ad colores, et sic Philosophus intellectum agentem ad lumen comparat. Sed quamvis videamus colores illuminari a sole, non tamen dicimus solem nobis uniri. Ergo similiter quamvis species intelligibiles nobis uniantur, non oportet quod intellectus nobis uniatur ; tamen hanc posuit sufficientem causam.

Item, probo quod non sit substantia separata quia illud quod in operatione sua dependet a quodam extrinseco non est dominus suae operationis. Sed si intellectus agens esset substantia separata a nobis, tunc tota operatio nostra intelligendi dependeret a quodam extrinseco, scilicet ab illo intellectu, et tunc non essemus dominum nostrarum operationum : hoc autem est inconveniens. Unde dicendum quod intellectus agens est de substantia animae
F.368r *a.* nostrae. Et hoc probatur quia nihil | operatur formaliter nisi per aliquod existens in eo, quia illud quo aliquod operatur formaliter non est separatum ab eo. Sed in nobis experimur operationem intellectus agentis, scilicet abstractionem specierum a fantasmatibus. Ergo oportet ponere intellectum agentem esse in anima nostra quia ubi est operatio ibi est principium operationis.

Sed forte tu dices, sicut Commentator dicit, verum est quod operatio intellectus agentis est in nobis ; non tamen est in nobis quia sit coniunctus nobis, sed quia species intelligibiles quas causat intellectus agens sunt in nobis. Hoc non sufficit quia intellectus agens comparatur ad species intelligibiles in intellectu possibili, sicut artifex comparatur ad formas artificiales quae fiunt in materia extra. Sed materia per formas illas receptas non dicitur facere opera artificis. Ergo similiter, licet recipiamus for-

mas intelligibiles quas facit intellectus agens, dicemus intellectum agentem nobis uniri.

Item, hoc idem probat Themistius sic : homo non esset quid perfectum nisi haberet principia per quae posset suam operationem complere. Sed principia per quae completur actio intelligendi sunt intellectus agens et possibilis. Ergo oportet ista esse in homine.

Ad rationes : Ad primam cum arguitur activum et passivum sufficiunt et c. Dico quod verum est, si agens sit in dispositione tali in qua potest agere et patiens in qua potest pati. Unde quamvis intellectus passivus et agens sint similiter et semper in nobis, non tamen semper est agens in dispositione in qua potest agere, et patiens in qua potest pati, quia oportet fantasmata disponi ad hoc quod intellectus intelligat ; et non semper disponitur, ideo non semper intelligit.

Ad aliud, cum arguitur idem secundum suam substantiam et c., dico quod non idem est in potentia et in actu respectu eiusdem, nec sic est in proposito, quia intellectus agens est in actu respectu intelligibilium in potentia quia illa abstrahit, intellectus autem possibilis est in potentia respectu intelligibilium in actu. Primo respectu eiusdem est potentia et actus. Sed intellectus possibilis est in actu per ea quae sunt actu intelligibilia ; ergo est in potentia respectu intelligibilium in actu. Intellectus autem agens est in actu respectu intelligibilium in potentia et ita respectu diversorum.

Ad aliud, cum dicitur intellectus agens et c., dico quod similitudo non debet attendi penes omnia, quia tunc non esset similitudo sed ydemptitas. Unde penes hoc simile est de arte et de intellectu agente, quod, sicut ars est principium activum formae in materia, ita intellectus agens est principium activum agens intelligibilia in intellectum possibilem.

Q. 14

Quaeritur utrum omnia intelligibilia in nobis sint actu intellecta per intellectum agentem. — Et arguitur quod non, quia illa quorum cognitio est innata non fiunt intellecta per intellectum

agentem ; sed aliqua sunt huiusmodi, sicut prima principia, per Commentatorem, 2 *Met.* [1]. Ideo et c.

Item, nulla fiunt intellecta per intellectum agentem nisi illa quae habent fantasmata. Sed multa sunt intellecta a nobis quae non habent fantasmata, cuiusmodi sunt materia et forma. Ideo et c.

Item, substantiae separatae sunt intelligibiles a nobis, et tamen non fiunt intellectae per intellectum agentem quia de se sunt intelligibiles. Ideo et c.

Oppositum arguitur : Dicit Philosophus in hoc 3° [2] quod sicut intellectus possibilis est quo est omnia fieri, sic intellectus agens est quo est omnia facere ; ergo nihil fit in possibili nisi ab intellectu agente.

Ad quaestionem dico quod omnia intelligibilia a nobis fiunt actu intellecta per intellectum agentem, quia quicquid intelligitur a nobis intelligitur in fantasmatibus quia intellectum necesse est simul fantasmata speculari. Omne ergo quod intelligitur a nobis est a sensu. Nullum autem sensibile est de se intelligibile ; ergo oportet quod abstrahatur ad hoc quod intelligatur. Nihil ergo intelligitur a nobis nisi per intellectum agentem.

Item, homo per animam vocatur minor mundus quia per eam quodammodo est omnia. Sed in maiori mundo cuilibet potentiae passivae determinatae correspondet potentia activa determinata. Et propter hoc dixit Commentator quod quot sunt potentiae activae in Motore Primo tot sunt potentiae passivae sibi correspondentes in materia prima. Intellectus autem agens comparatur ad intellectum possibilem, sicut motor ad materiam. Et ideo quot sunt potentiae passivae in intellectu possibili tot erunt potentiae activae in intellectu agente, et ita nihil est in possibili nisi per agentem.

Ad rationes : Ad primam, cum dicitur quorum cognitio est innata et c., dico quod verum est, si cognitio est innata ita quod sit in substantia animae nostrae. Sed principia prima non sunt sic nobis innata, sed sunt innata respectu cognitionis, quia per ea
F.368r *b.* scimus | cognitiones.

Ad aliud, cum arguitur nulla fiunt intellecta per intellectum agentem et c., ad minorem dico quod materia et forma de se non habent fantasmata, et ideo de se non intelliguntur, quoniam tunc

[1] II, s. 1, c. 1, f. 14r b.
[2] Cf. 430 a 14.

habent fantasmata. Dicit Commentator quod sicut actus fecit (*sic*) scire formam, sic transmutatio fecit (*sic*) scire materiam.

Ad aliud, cum arguitur separatae et c., dico quod sicut intelligentiae intelliguntur a nobis, sic abstrahuntur per intellectum agentem et fiunt actu intellectae. Intelliguntur autem a nobis per suas operationes, et sic fiunt actu intellecta a nobis per intellectum agentem.

Q. 15

Quaeritur utrum intellectus agens sit idem in omnibus hominibus. — Et arguitur quod sic. Quod est separatum a materia non multiplicatur ad multiplicationem materiae. Sed intellectus agens est separatus a materia. Ergo et c., et ita erit unus in omnibus.

Item, intellectus agens agit universale. Sed universale est unum in multis. Ergo intellectus agens est unum in multis. Et confirmitur ratio quia quod est causa unitatis est verius unum quam causatum sit unum.

Item, omnes homines communicant in principiis demonstrationum, quia illa nullus potest negare mente, licet ore negare possint. Sed prima principia sunt in nobis per intellectum agentem. Ergo omnes homines communicant in intellectu agente. Cum ergo eadem sint principia apud omnes, idem est intellectus agens apud omnes.

Oppositum arguitur. Dicit enim Philosophus [1] quod intellectus agens est habitus ut lumen. Sed idem lumen non invenitur in diversis illuminatis. Ideo et c.

Breviter dicendum est hic quod si intellectus agens non esset aliquod animae nostrae, sed esset substantia separata, ut posuit Commentator, tunc unus esset intellectus agens numero in omnibus hominibus, et non esset diversus numero in diversis. Cuius ratio est quia omnis numeratio est per materiam. Sed si intellectus agens esset separatus, nec esset materia, nec habens materiam, nec actus eius, et ita non numeraretur, et ita posuit Commentator consequenter dictis suis quod esset substantia separata et esset unus numero in omnibus.

Si tamen dicas secundum virtutem quod est diversus in diversis, dicemus sic eadem virtus numero non invenitur in diversis

[1] 430 a 16.

substantiis. Sed intellectus agens est virtus animae nostrae. Ergo idem non poterit inveniri in diversis animabus. Et cum sint diversae animae, ut probatum est, erunt diversi intellectus agentes. Et hoc patet ex intentione Platonis quia, sicut recitat Themistius, Plato posuit duplicem intellectum agentem, unum separatum, et illum comparavit soli qui vocavit divinum, et alium nobis coniunctum et hunc comparavit lumini. Nunc ita est quod sol idem est secundum substantiam suam, sed lumen multiplicatum est in diversis corporibus, et ita est quod intellectus agens separatus qui est divinus unus est. Noster autem intellectus agens multiplicatus est, et ita non est unus in diversis hominibus.

Ad rationes : Ad primam, cum dicitur quod est separatum et c., dico quod illud quod est separatum sic quod nec est in corpore, nec actus corporis, nec est virtus animae perficientis corpus, non multiplicatur ad multiplicationem corporum. Unde dico quod intellectus agens pro tanto est separatus quia non est in corpore, nec actus corporis, tamen est virtus animae perficientis corpus.

Ad aliam, cum dicitur intellectus agens agit universale et c., concedo, quamvis posset negari, quia intellectus possibilis secundum quosdam agit universale. Et cum dicitur quod universale est unum in multis, dico quod verum est quod est unum quia abstractum a conditionibus materiae, et similiter intellectus agens est unus inquantum est quid immateriale, sed non sequitur ex hoc quod sit unus communis omnibus.

Ad tertiam rationem, cum arguitur omnes homines communicant in principiis demonstrationum et c., concedo, et concedo ulterius quod omnes homines communicant in intellectu agente ; sed non sic communicant in agente ut sit unus intellectus in omnibus hominibus.

Q. 16

Quaeritur utrum intellectus agens aliquid intelligat. — Et videtur quod sic. Operatio proportionatur virtuti ; quare sicut virtutis sensitivae est sentire, sic virtutis intellectivae est intelligere. Sed intellectus agens est virtus intellectiva. Ergo intellectus
F.368v *a.* agens intelligit sicut quaelibet virtus sensitiva sentit

Item, quando moventia sunt ordinata omnia moventia intrinseca sunt moventia et mota. Sed sensibile est primum movens,

intellectus possibilis est ultimum motum. Intellectus agens est medium. Ergo habet rationem motoris et moti. Sed non habet rationem moti nisi quia intelligit. Ergo intellectus agens intelligit.

Item, intellectus abstrahit. Ergo ab aliquo abstrahit. Tunc quaero : aut cognoscit illud a quo abstrahit aut non. Si non, tunc non magis abstrahit intentionem hominis a fantasmate Sortis quam a fantasmate lapidis. Ergo oportet dicere quod cognoscat illud a quo abstrahit ; illud autem cognoscere est intelligere. Ideo et c.

Oppositum arguitur. Intelligere consistit in quodam pati. Intellectus agens non patitur. Ergo intellectus agens non intelligit.

Intelligendum est hic quod intellectus agens et possibilis possunt nominare substantiam animae aut virtutem animae. Secundum quod nominat substantiam animae, dico quod intelligere est propria operatio utriusque. Et hoc patet quia omnis substantia habet propriam operationem. Et propter hoc dicit Commentator quod qui negat entibus propriam operationem negat ipsis formam substantialem. Philosophus etiam 4° *Meteor.* [1] dicit quod unumquodque naturalium determinatum est quadam propria operatione in qua cum potest, dicitur singularium, et cum non potest, non dicitur singularium nisi equivoce. Intellectus ergo agens et possibilis, secundum quod nominant substantiam animae, habebunt aliquam propriam operationem. Sed non habent aliam quam intelligere. Ideo et c.

Si autem nominent virtutem animae, sic dico quod abstrahere sive agere est propria operatio intellectus agentis et recipere est propria operatio intellectus possibilis, sed intelligere nec est propria unius nec alterius. Quod propria operatio intellectus agentis sit agere et intellectus possibilis recipere patet per Philosophum dicentem quod intellectus agens est quo est omnia facere et possibilis quo est omnia fieri. Sed intelligere neutrius est propria operatio, ut sic probo, quia propria operatio agentis est agere sed intelligere non est agere. Ideo et c. Nec possibilis intellectus, ut sic, quia hoc habet intellectus possibilis de sua ratione, [ut sic] ut sit in potentia ad aliud ; esse in potentia ad aliud non

[1] 390 a 10.

est intelligere et hoc de virtute sermonis. Ideo intelligere non est propria operatio possibilis secundum quod possibilis.

Cuius ergo est intelligere propria operatio ? Dico quod est propria operatio intellectus secundum quod intellectus est qui aggregat in se istas duas differentias, agens et possibile.

Ulterius est advertendum quod sicut intellectus agens et possibilis sunt idem secundum substantiam, ita abstrahere quod est propria intellectus agentis et recipere quod est propria operatio intellectus possibilis sunt unum intelligere secundum substantiam, sicut actio et passio sunt idem secundum substantiam. Actio autem et passio sunt unus motus, sed actio dicitur respectu termini a quo, passio vero respectu termini in quem.

Quando ergo quaeritur utrum intellectus agens aliquid intelligat, dico quod intellectus qui est agens aliquid intelligit. Probatio quia intellectus qui est agens est idem secundum substantiam cum intellectu. Sed intellectus intelligit. Ideo et c. Sed tamen quod est agens non intelligit quia, secundum quod agens, agit solum. Sed intelligere non est agere solum. Ideo et c. Sed tu quaeres, intellectus in abstrahendo intelligit ne aliquid. Dico quod sic et per hunc modum — in fantasmate Sortis est intentio hominis in potentia ; similiter in fantasmate Platonis et similiter aliorum hominum. Hic inspiciens intellectus agens, quod talis intentio non reperitur in diversis nisi per aliquod commune, et tunc abstrahit illud commune et reponit in intellectu possibili et tunc mediante hac intentione intelligit Sortem et Platonem et alia individua similia in specie secundum quamdam reflexionem. Et ideo necesse est ponere quod intellectus agens aliquod cognoscat in abstrahendo, aliter non magis abstraheret intentionem hominis a Sorte quam a lapide. Unde dico quod intellectus agens simul abstrahit et intelligit, sed abstrahit ut agens, intelligit ut est intellectus. Unde sicut isti duo sunt inseparabilia secundum substantiam, intellectus agens et intellectus, similiter isti duo sunt inseparabilia, abstrahere et intelligere ; ideo idem secundum substantiam abstrahit et intelligit. Similiter dico de intellectu possibili quod recipit et intelligit : recipit secundum quod possibilis, intelligit secundum quod intellectus.

Ad rationes : ad primam, cum arguitur operatio proportionatur et c., concedo ad minorem cum dicitur quare sicut virtutis
F.368v b. sensitivae et c.| Aliquis diceret quod hic supponitur falsum.

Operatio enim non debetur virtuti, sed substantiae mediante virtute, et ideo virtus intellectiva non intelligit, sed substantia animae intellectivae mediante hanc virtute. Et quamvis concederetur posset responderi ulterius et concedi quod intellectus agens, ut intellectus est, intelligit.

Ad aliud, cum arguitur quando moventia et c., conceditur, et cum dicitur intellectus agens est medium inter sensum et intellectum possibilem, dico quod non est medium proprie loquendo, quia tunc intellectus possibilis esset nobilior agente, si agens esset directe medium. Philosophus autem probat quod agens est nobilior.

Ad aliud, cum arguitur intellectus abstrahit, ergo ab aliquo, concedo ; et cum quaeritur aut cognoscit aut non, dico quod in abstrahendo intellectus agens cognoscit, sed non inquantum abstrahit, sed inquantum est intellectus intelligit.

Q. 17

Quaeritur circa partem illam, non reminiscimur autem [1]. — Philosophus dicit ibi quod non reminiscimur post mortem eorum quae fecimus in vita quia intellectus passivus corruptibilis est, et sine hoc nihil intelligimus. Ideo post factum hic, quaedam quaeri. *Primum est utrum anima humana corrumpatur corruptione corporis*. Et arguitur quod sic. Philosophus enim dicit hic quod intellectus passivus corruptibilis est. Sed intellectus passivus non est nisi humanus qui est passivus repectu sui intelligibilis. Ideo et c.

Item, nulla substantia manet absque propria operatione quia qui negat entibus suas proprias operationes tollit suas fonnas substantiales. Sed corrupto corpore, intellectus non habet propriam operationem. Ideo et c. Maior patet. Minor declaratur quod si intellectus, corrupto corpore, haberet aliquam propriam operationem, hoc esset intelligere. Sed hoc non potest esse, quia Philosophus dicit quod intellectus corrumpitur quodam interius corrupto, scilicet, ymagine vel fantasmate. Sed ymaginatio corrumpitur corrupto corpore. Ideo et c.

Item, arguitur sic : si intellectus Sortis non corrumpitur corruptione corporis, sequitur nec intellectus Platonis. Ponatur tunc

[1] 430 a 24.

quod separentur. Et quaero tunc utrum isti intellectus sint idem vel non. Si dicas quod sunt idem, redibit opinio Commentatoris. Si diversi, aut ergo per materiam aut per formam : non per materiam quia materiam non habent, non per formam, quia huius diversitas per formam causat diversitatem in specie ; sed intellectus Sortis et Platonis sunt idem in specie ; ergo non diversi per formam. Ergo intellectus non possunt esse separati a corporibus. Corrumpuntur ergo corruptione corporis.

Oppositum arguitur : sicut materia prima se habet respectu rerum sensibilium, sic intellectus respectu intelligibilium. Sed materia in genere rerum sensibilium est incorruptibile secundum suam substantiam, ut probat Philosophus fine primi *Phys.* [1] Ideo et c.

Et confirmatur ratio quia omne intelligibile permanentius est quam sensibile. Dicendum quod intellectus humanus incorruptibilis est per suam substantiam quod patet ex duobus : substantia proportionatur virtuti et perfectio perfectibili ; et sicut substantia proportionatur virtuti, ita et operatio. Nunc autem intelligere, quod est operatio intellectus, est intelligibilium et eternorum, illa enim quae intelliguntur abstrahuntur ab hic et nunc, et sic abstrahuntur a conditionibus materiae. et a tempore. Inquantum a tempore abstrahuntur sunt eterna ; inquantum a conditionibus materiae incorporalia. Ideo et c. Similiter perfectio proportionatur perfectibili. Sed formae intelligibiles perficientes intellectum sunt incorporales. Ideo et c.

Secundo hoc declaratur sic : omnis forma quae corrumpitur aut corrumpitur actione contrarii, ut calor actione frigidi, aut corruptione sibi, sicut visus per oculum, aut deficientia suae causae, sicut lux propter absentiam solis vel corporis luminosi. Sed intellectus non corrumpitur actione contrarii, quia contrarium non habet. Nec corruptione sibi, quia non dependet a subiecto ut accidens eius. Nec per deficientiam causae, quia causam habet eternam. Manifestum est igitur quod intellectus non corrumpitur corruptione corporis. Quamvis autem intellectus non corrumpitur corruptione corporis, tamen simul incipit esse cum corpore, sicut patet. Intellectus enim est forma corporis ; sed forma naturaliter unitur materiae ; ergo intellectus naturaliter

[1] 192 a 25.

unitur corpori. Sed quod naturaliter alicui unitur primo ei unitur. Ergo intellectus prius unitur corpori quam sit separatus ab eo secundum esse. Sicut ergo forma non potest esse ante materiam, sic nec intellectus ante corpus. Ex quo patet quod intellectus Sortis est eternus in futuro, non tamen in praeterito.

Sed aliquis dicet Philosophus dicit 1^e^ *Ce et Mu.* [1] quod nihil est eternum in futuro quod non est eternum in praeterito, nec econtrario. Ergo cum intellectus non sit eternus quoad praeteritum, nec erit eternus quoad futurum. Item si intellectus Sortis sit eternus in futuro et non in praeterito, tunc in toto praeterito erat possibile esse. Sed possibile est quo posito in esse nichil accidit. Impossibile ponatur tunc quod fuit et non accidet impossibile et tu dicis quod non fuit : ergo simul fuit et non fuit, quod est impossibile. Et sequitur ex hoc quod dicis intellectum fore eternaliter in futuro et non sic fuisse in praeterito. Ergo illud est impossibile.

Ad primum istorum dicendum quod Philosophus accipiendo istam propositionem omne quod est et c. | supponebat quod omne F.369^r^ *a.* incorruptibile est ingenerabile, et ideo quod est eternum in futuro fuit eternum in praeterito pro tanto quia nunquam potuit accipere esse per generationem. Et sic concedo quod intellectus Sortis fuit eternus in toto praeterito quia nunquam potuit accipere esse per generationem, tamen potuit per simplicem emanationem. Et si vellemus facere vim in significatione huius vocabili « eternum » posset concedi maior. Eternum enim est quod nec habet principium nec finem ; Perpetuum autem est quod habet principium, non tamen finem. Unde intellectus est perpetuus, non tamen eternus ; et ideo quamvis erit in toto futuro non oportet quod fuerit in toto praeterito.

Ad aliam dico quod intellectus Sortis in toto praeterito habuit potentiam ad esse. Distinguenda est secundum compositionem et divisionem. Sensus divisionis est quod intellectus Sortis in toto praeterito habuit potentiam ad esse, aliter impossibile fuisset ipsum esse. Sensus compositionis est quod intellectus Sortis habuit potentiam ad esse in toto praeterito. Sed iste intellectus est falsus, nulla enim forma ⟨est⟩ ante materiam, et propter hoc

[1] 283 b 8

bene dixit Philosophus XII *Met.* [1] quod nulla forma est ante materiam. Aliqua tamen manet corrupta materia ex quo patet tertium. Quod intellectus non habet aliam causam quam eternam quia illud quod fit de novo et non ab aliquo producitur ab agente infinitae virtutis. Sed si intellectus incipiat esse, non fit ex aliquo. Oportet ergo quod fiat ab agente infinitae virtutis. Tale autem est Primum, et ideo Primum est causa intellectus.

Ad rationes : ad primam dico quod Philosophus vocat intellectum passivum fantasmata et illa corrumpuntur, corrupto corpore, et dicitur intellectus per participationem quia nata est obedire intellectui et quia quaedam habet similia intellectui.

Ad aliam concedo maiorem. Et tu dicis quod intellectus corrupto corpore et c., dico quod intellectus habet propriam operationem, scilicet, intelligere. Et adhuc ultra concedo quod tunc non intelligit per conversionem ad fantasmata, tamen intelligit alio modo.

Et ad aliud concedo totum usque ibi aut per formam aut per materiam. Dico quod per formam pro tanto quia alius est intellectus Sortis et alius Platonis. Sed haec diversitas non provenit ex essentialibus principiis intellectus quia eadem sunt in Sorte et Platone. Unde alius est et alius per habitudinem ad aliud et aliud corpus, sicut dicimus quod alia et alia est forma quae est in alia et alia materia.

Q. 18

Quaeritur utrum intellectus separatus aliquid intelligat. — Et arguitur quod non. Intelligere enim non fit nisi per conversionem ad fantasmata. Sed intellectus post separationem non convertit se ad fantasmata. Ideo et c.

Item, si intellectus separatus aliquid intelligat aut intelligit per species innatas aut per species acquisitas : non per innatas quia intellectus noster est quasi tabula rasa et c. ; nec per acquisitas quia tunc abstraheret a fantasmatibus, quod non potest esse quia tunc non sunt sibi praesentata fantasmata ; nec recipit eas per intelligentias quia sic intelligere per conversionem ad fantasmata non esset naturale animae, quod cum sit inconveniens vide-

[1] Cf. 1070 a 14.

tur quod saltim non intelligit intellectus aliquid post separationem naturaliter.

Oppositum arguitur : Nulla substantia est absque operatione. Sed intellectus separatus a corpore est aliqua substantia. Ergo non est absque operatione. Sed eius operatio non est nisi intelligere. Ideo et c.

Sicut probat Proclus, omnia sunt in omnibus, superiora in inferioribus, inferiora in superioribus, propria vero in unoquoque. Sunt autem inferiora in superioribus secundum excellentiorem modum quam sint in seipsis. Unde entia naturalia verius sunt in Primo quam in seipsis. Nunc autem intellectus in genere naturalium in supremo gradu est, et ideo omnia naturalia sunt in intellectu separato secundum modum excellentiorem quam sint in seipsis. Et iste modus est modus intelligendi propter quod dicendum quod intellectus separatus intelligit entia naturalia. Et ideo scientia hic acquisita remanet in anima post mortem, quia scientia hic acquisita, si non remanat in intellectu post mortem, tunc corrumpitur — aut ergo actione contrarii aut corruptione subiecti. Non corrumpitur corruptione subiecti, cum sit in intellectu qui est incorruptibilis ; nec actione contrarii, cum nihil sit ei contrarium. Verum est tamen quod intellectus separatus aliquo modo intelligit. Et coniunctus corpori, quia coniunctus, intelligit per conversionem ad fantasmata ; sed separatus per influxum a substantiis superioribus, et ideo eadem intelligit, sed alio et alio modo.

Q. 19

Quaeritur utrum potentiae sensitivae remanant in anima separata a corpore. — Et arguitur quod sic. Potentiae istae, quae non corrumpuntur corruptis organis, manent in anima separata. Sed potentiae sensitivae non | corrumpuntur corruptis organis. F.369r *b*.
Ideo et c. Maior patet. Minor declaratur : Philosophus enim dicit primo huius [1] quod si senex acciperet oculum iuvenis, videret utique, sicut iuvenis. Potentiae ergo sensitivae non debilitantur debilitatis organis. Ergo nec corrumpuntur corruptis organis.

Item, eorum quae sunt idem secundum substantiam unum non potest separari ab alio. Sed potentia intellectiva et sensitiva

[1] 408 b 20.

sunt idem secundum substantiam, saltem secundum negantes gradus in formis. Ergo unum non potest separari ab altero. Sed anima rationalis manet in anima separata. Ergo et sensitiva.

Item, sicut probat auctor *De Causis*. In omni anima sunt res sensibiles. Ergo in anima separata. Sed res sensibiles non sunt in anima separata nisi per potentias sensitivas. Ergo potentiae sensitivae sunt in anima separata.

Oppositum arguitur : potentiae illae quae sunt corruptibiles non manent in anima separata. Sed potentiae sensitivae sunt corruptibiles. Ideo et c. Maior patet. Minor probatur per Philosophum in secundo huius [1] dicentem quod intellectus separatur ab aliis potentiis animae tamquam perpetuum a corporali. Potentia ergo sensitiva a qua separatur est corporalis.

Intelligendum est quod potentiae sensitivae non sunt de substantia animae sed accidentia. Et hoc patet quia potentiae sensitivae determinant sibi diversas partes corporis, sicut virtus visibilis oculum, auditoria aurem, et sic de aliis. Sed substantia animae non determinat sibi aliquam partem corporis, sed est perfectio corporis et cuiuslibet partis eius. Ideo et c. Et ut dicit Philosophus in *De Causa Longitudinis et Brevitatis Vitae* [2] quod forma accidentalis corrumpitur aut per actionem contrarii, et sic non corrumpuntur potentiae sensitivae, aut per corruptionem subiecti. Ideo ad videndum si tales potentiae corrumpantur, oportet videre subiectum illarum potentiarum. Ad cuius evidentiam considerandum quod subiectum alicuius potentiae dicitur id quod natum est agere vel pati secundum illam potentiam, et per consequens illud quod agit vel patitur secundum aliquam potentiam est subiectum illius quia cuius est potentia eius est actus. Sed forma non agit sed compositum per formam. Et ideo forma non potest esse subiectum respectu potentiae. Et ideo anima non est subiectum respectu potentiarum sensitivarum sed totum compositum. Et ideo, illo corrupto, corrumpuntur potentiae sensitivae. Unde talis ratio formari potest. Illae potentiae quae sunt solum in anima per hoc quod est forma corporis non manent in anima separata. Sed potentiae sensitivae sunt in anima secundum quod est forma corporis. Ideo et c.

---

[1] 413 a 4.
[2] Cf. ch. 2.

Ad rationes : ad primam, cum arguitur potentiae quae non corrumpuntur et c., concedo maiorem ; nego tamen minorem. Ad probationem, cum dicitur si senex acciperet oculum et c., concedo ; et cum dicitur ergo potentiae sensitivae et c., concedo, quod virtutes sensitivae non debilitantur debilitatis organis nisi per accidens, et hoc vult Philosophus in 3°[1] ponens differentiam inter sensum et intellectum. Dicit enim quod sensus debilitatur per accidens ad debilitatem organi. Intellectus autem nec per se nec per accidens. Et sic dico quod, corruptis organis in morte, corrumpuntur virtutes sensitivae. Sed hoc est per accidens, et ideo non manent, sicut videmus in corruptione alicuius individui totum corrumpitur per se, forma vero per accidens, et ideo non manet forma.

Ad aliud, cum dicitur eorum quae sunt idem secundum substantiam et c., concedo quod tota substantia animae quae est sensibilis, vegetabilis, et intelligibilis ; tamen post separationem differentia est inter potentias, quia virtus sensitiva est virtus alligata organo, intellectus tamen non, et ideo sensus corrumpi potest ad corruptionem organi, intellectus autem non.

Ab aliud, cum arguitur per auctorem *De Causis* : In omni anima sunt res et c., dico quod in anima separata sunt sensibilia, sed non per modum sensibilis sed intelligibilis.

Q. 20

Quaeritur circa partem illam Indivisibilium autem et c.[2] ubi Philosophus determinat de operationibus intellectus, scilicet de apprehensione simplicium, et compositione et divisione eorumdem. Et hic *quaeritur utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo.* Et arguitur quod non quia omnis virtus quae componit aliqua adinvicem aut dividet apprehendit multa simul. Sed intellectus non apprehendit multa simul. Ideo et c.

Item, omnis virtus quae componit aliqua aut dividit apprehendit tempus praesens, praeteritum, et futurum. Sed intellectus abstrahit ab omni tempore. Ideo et c.

Oppositum arguitur quia voces sunt notae intellectuum. Sed

[1] Cf. 427 b 6.
[2] 430 b 6.

quaedam sunt voces simplices, quaedam compositae. Ideo aliquis est intellectus simplex, aliquis compositus.

Secundum quod dicit Themistius super illam litteram, *Quoniam autem in omni natura*, unumquodque naturalium praesumptam habet potentiam sequentem vero perfectionem, et ideo omnia naturalia primo sunt in potentia, posterius vero perficitur et sunt in actu. Intellectus autem noster est de genere rerum naturalium in quantum est perfectio rei naturalis. Ideo intellectus
F.369v a. noster est in potentia, est enim sicut tabula | rasa et c. ; posterius vero cum acquirit species intelligibiles perficitur. Intellectus autem noster recipit formas intelligibiles secundum ordinem quamdam, sicut materia prima recipit formas sensibiles. Commentator super 2m *Met.* [1] dicit quod materia prima primo recipit formas simplicium corporum, et mediantibus illis formas aliorum recipit usque ad ultimam formam naturalem. Sic intellectus noster recipit intelligibilia secundum ordinem quamdam. Unde illud quod primo cognoscit intellectus de re est quidditas eius, secundo comprehendit proprietates eius, et tunc componit hic adinvicem et dividit. Sed quae est necessitas quod intellectus intelligat componendo et dividendo ? Intelligendum quod de natura intellectus non est solum apprehendere intelligibilia, sed apprehensa comparare adinvicem secundum convenientiam et differentiam. Talis autem comparatio secundum convenientiam est compositio, secundum differentiam divisio, et ideo habemus duas operationes intellectus.

Ad rationes : ad primam concedo maiorem ; ad minorem dico quod intellectus non simul apprehendit multa, ut multa sunt, tamen simul apprehendit multa, ut unum ; verba gratia, intellectus simul intelligens totum simul apprehendit omnes partes totius, ut sunt unum in toto, sed non apprehendit eas sub rationibus propriis simul. Intellectus non simul intelligit subiectum, ut subiectum est, et praedicatum, ut praedicatum est, sed potest simul intelligere subiectum et praedicatum ut conveniunt aut differunt ; non tamen simul intelligit rationes per quas conveniunt et differunt quia tunc apprehenderet multa simul.

Ad aliam rationem concedo maiorem ; ad minorem dico quod intellectus non intelligit primo praesens vel praeteritum

---

[1] Locum non inveni.

vel futurum, sed per reflexionem quamdam. Quando enim intellectus intelligit hanc propositionem, homo est albus, primo intelligit illud quod importatur per propositionem, secundo vero intelligit tempore per quamdam reflexionem.

Q. 21

Quaeritur utrum veritas sit solum in intellectu componente et dividente. — Et arguitur quod non. Dicit enim Philosophus in litera [1] quod sicut sensus propriorum sensibilium semper verus est, ita intellectus de ipso quicquid est. Ex hoc arguo, sicut sensus semper est verus de suo sensibili, sic intellectus de quicquid est. Sed intellectus apprehendens quicquid est non est componens nec dividens. Ergo non solum est veritas in intellectu componente et dividente.

Item, veritas est conformitas intellectus ad rem. Sed sicut intellectus componens vel dividens est conformitas ad rem, sic et apprehendens. Ergo sicut est ibi veritas, similiter et hic.

Oppositum arguitur. Dicit enim Philosophus 6 *Met.* [2] circa simplicia non est veritas nec falsitas. Sed intellectus apprehendens est circa simplicia. Ergo in intellectu apprehendente non est veritas vel falsitas.

Dico quod veritas secundum primam eius rationem est in intellectu. quia sicut bonum est illud in quod tendit appetitus, sic verum est illud in quod tendit intellectus, nisi quod differentia est inter appetitum et intellectum quantum ad hoc quod illud quod intelligitur est in intellectu, illud quod appetitur non est in appetitu, sed in re extra.

Ex hoc arguo, sicut bonum habet rationem appetibilis, sic verum habet rationem intelligibilis. Sed bonum, quia habet rationem appetibilis, est in re extra ; ergo verum, quia est intelligibile, est in intellectu. Veritas ergo secundum primam eius rationem est in intellectu. Ideo dicit Philosophus VI *Met.* [3] quod verum et falsum sunt in anima, bonum et malum in re extra.

Hoc secundo declaratur sic : propria operatio intellectus est

[1] 430 b 26.
[2] 1027 b 25.
[3] *Loc. cit.*

in intellectu. Sed verum est propria perfectio intellectus, cum sit factus scientiarum specialarum (*sic*). Ideo et c. Et tunc ad propositionem, cum quaeritur est ne veritas est ne veritas in intellectu componente et dividente aut in apprehendente. Dico quod in utroque, cum veritas sit conformitas rei ad intellectum. Sed ista conformitas est in utroque intellectu. Ideo et c. Tamen veritas principaliter est in intellectu componente et dividente, quia operatio intellectus apprehendentis ordinatur ad operationem componentis et dividentis, et propter hoc veritas in intellectu apprehendente ordinatur ad veritatem intellectus componentis et dividentis. Et propter hoc bene dixit Philosophus quod circa compositionem et divisionem consistit veritas falsitasque quia principaliter circa eam est. Et cum ita sit quod veritas est conformitas intellectus ad rem, veritas non est solum in intellectu componente et dividente tamquam in cognoscente verum, sed etiam in intellectu apprehendente. Rationes procedunt viis suis.

Q. 22

Quaeritur utrum intelligentiae separatae intelligant componendo et dividendo. — Et arguitur quod sic. Intellectus perfectior est qui plura intelligit. Sed intellectus noster intelligit composita et simplicia. Ergo et intelligentia intelligit composita et simplicia multo fortius. Sed non intelligit composita nisi componendo et dividendo. Ideo et c.

Oppositum arguitur. Omnis intellectus componens et dividens intelligit mensuram compositionis et divisionis, scilicet tempore. Sed intelligentiae separatae non intelligunt tempore, sicut enim substantia earum est abstracta a tempore, sic eorum intelligere. Ideo et c.

Advertendum est quod modus intelligendi differt in intel-
F.369ᵛ b. lectu nostro et in substantiis | separatis. Cum enim intellectus noster a principio sit quasi tabula in qua nihil est scriptum, manifestum est quod in intelligendo procedit de potentia in actum, et sic est similis rebus generabilibus et corruptibilibus quae non statim accipiunt suam perfectionem, sed successive acquirunt eam. Sed intelligentiae separatae statim habent suam perfectionem et ideo simplici apprehensione apprehendunt, sive cognoscunt de re quicquid intellectus noster apprehendit componendo

et dividendo. Et haec necessitas est quia in separatis quanto intelligentia est superior tanto per formas pauciores intelligit et magis universales ; quanto autem alia est inferior tanto per plures formas et minus universales intelligit. Et quia intellectus noster infimum gradum tenet in genere intellectualis naturae quasi infima per quasi infinitas species intelligit. Ex hoc arguitur: omnia illa quae intellectus per unam speciem intelligit simul intelligit. Sed intelligentiae separatae per unam speciem intelligunt omnia ista de re quae intellectus noster intelligit componendo et dividendo, et hoc est quia in eis sunt formae universaliores quam in nobis. Ideo intelligentia separata simplici apprehensione cognoscit de re quicquid intellectus noster intelligit componendo et dividendo, et ita intelligentia non intelligit componendo et dividendo.

Ad rationem : Cum arguitur intellectus perfectior est et c., concedo maiorem. Ad minorem dico quod intelligentia etiam intelligit composita sed incomposite, sicut intelligit temporalia intemporaliter et materialia immaterialiter.

Q. 23

Quaeritur circa partem illam, Indivisibile autem quoniam dupliciter dicitur [1], ubi Philosophus distinguit triplex indivisibile, scilicet, indivisibile secundum quantitatem, indivisibile secundum speciem, et quod nullo modo divisibile, ut punctus. *Et quaeritur utrum indivisibile prius intelligatur quam divisibile.* Et arguitur quod indivisibile prius intelligitur quam divisibile. Philosophus enim dicit primo *Phys.* [2] quod nos non scimus aliquid nisi ex cognitione causarum et principiorum. Sed indivisibilia sunt causae et principia divisibilium. Ideo et c.

Item, quod ponitur in definitione alicuius per prius intelligitur. Sed indivisibile ponitur in definitione divisibilis, ut punctus ponitur in definitione linee. Ideo et c.

Item, illud quod magis intellectui assimilatur per prius intelligitur. Sed indivisibile magis assimilatur intellectui quam divisibile quia intellectus est indivisibilis. Ideo et c.

---

[1] 430 b 6.
[2] 194 b18.

Oppositum arguitur per Philosophum in hoc 3°[1] dicentem quod punctus et penitus omnis privatio per suum habitum intelligitur. Cum igitur indivisibile sit privatio divisibilis, indivisibile per divisibile intelligetur, et ita divisibile per prius intelligetur quam indivisibile.

Intelligendum quod indivisibile dicitur tripliciter : uno quidem modo quod est indivisibile secundum actum, divisibile tamen secundum potentiam, sicut continuum dicitur indivisibile; alio modo dicitur indivisibile secundum speciem, sicut homo, vel alia species specialissima ; tertio modo est indivisibile quod neque est divisibile actu neque potentia, sicut punctus. Indivisibile autem primo modo dictum notius est quam ipsum ut est divisum in partes cuius probatio est — Dicit enim Philosophus 1° *Phys.*[2] quod cognitio confusa praecedit determinatam ; et propter hoc pueri in principio vocant omnes homines patres et omnes feminas matres ; sed postmodum dividunt et vocant hunc hominem patrem et hanc feminam matrem. Nunc autem continuum secundum quod est actu indivisum habet cognitionem indistinctam et confusam, sed ut est divisum in partes habet cognitionem distinctam. Ideo et c. Alio modo dicitur indivisibile quod est indivisibile secundum speciem, ut homo et omne illud quod habet definitionem unam, et quod est indivisum isto modo notius est quam ut est divisum in partes, quoniam ut indivisum est habet rationem definiti, ut vero divisum rationem habet definitionis, et definitum per prius intelligitur quam definitio, ut habetur 1° *Phys.*[3] Ideo et c. Tertio modo quod est indivisibile actu et potentia, et huiusmodi est punctus qui nec est continuum nec pars continui, sed terminus, et tale indivisibile per posterius intelligitur quam divisibile. Cuius ratio est, sicut Philosophus dicit libro *De Mem. et Remin.*[4], omne nostrum intelligere est cum continuo et tempore, et ideo illud quod est continuum et quantum per prius intelligitur a nobis. Sed punctus non est continuum nec pars continui. Ideo punctus per se et primo non intelligitur a nobis.

Sed tu dices, Philosophus dicit in litera quod tempus et longitudo non intelliguntur nisi per aliquid quod facit esse unum.

---

[1] 430 b 20.
[2] 184 a 20.
[3] 184 b 10.
[4] 450 a 8.

Ista autem sunt punctus in longitudine et instans in tempore. Ergo videtur quod punctus sit principium intelligendi lineam et instans tempus, et ita indivisibile isto modo per prius intelligitur. Dicendum ad illud quod punctus dupliciter accipi, uno modo sub ea ratione qua indivisibile est, alio modo secundum quod est | F.370ra. principium et terminus continui. Secundum quod indivisibile est per posterius intelligitur quia sub ea ratione habet rationem privationis, et omne tale per posterius intelligitur quoniam per habitum. Si autem consideretur punctus, ut est principium vel terminus continui, sic dicitur quod punctus est principium intelligendi continuum, non enim convenit intelligere naturam nisi ut habentem principium et finem. Dicit enim Philosophus 2° *Met.* [1] quod impossibile est intelligere lineam non statuentem. Oportet enim omnem intelligentem lineam intelligere eam ut stantem super duo puncta. Cum igitur punctus sit principium et terminus lineae est principium intelligendi eam.

Ad rationes : ad primam, cum arguitur nos non scimus aliquid nisi ex cognitione et c., dico quod principia sunt duplicia, scilicet principia rei et principia doctrinae, et quod Philosophus dicit intelligendum est de principiis doctrinae et non de principiis rei. Et cum dicitur in minore indivisibilia sunt principia et c., dico quod verum est quod indivisibilia sunt principia rei contingentiae, non doctrinae, quia principia doctrinae sunt nobis notiora. Divisibilia autem et composita nobis notiora sunt quam indivisibilia, et ideo indivisibilia ut sic non possunt esse principia doctrinae divisibilium.

Ad aliud, cum dicitur quod ponitur et c., concedo maiorem Ad minorem dico quod punctus ponitur in definitione lineae, sicut terminus in ratione terminati, et unitas in definitione numeri, tamquam mensura in definitione mensurati, non tamquam indivisibile in definitione divisibilis, et ideo non concluditur quod indivisibile secundum quod huiusmodi sit notius quam divisibile.

Ad aliud, cum arguitur quod magis assimilatur intellectui et c., dico quod assimilationem rei ad intellectum possumus considerare duobus modis, aut secundum quod natura quaedam est aut secundum quod intelligens est. Unde non oportet quod illud quod magis assimilatur intellectui nostro secundum quod natura

---

[1] 994 b 24.

est quod prius intelligatur, substantiae enim separatae magis assimilantur naturae intellectus quam magnitudo, tamen magnitudo per prius intelligitur, sicut etiam nec visus videt per prius illud quod magis assimilatur ei in natura quia sic per prius videret auditum quam colorem. Illud autem quod magis assimilatur intellectui secundum quod intelligens est per prius ab intellectu intelligitur. Tale autem est continuum quod magis est proportionale intellectui in ratione obiecti. Intellectus enim noster quicquid intelligit in fantasmatibus intelligit. Fantasmata autem est similitudo alicuius quanti et continui, et ideo quod per prius ab intellectu intelligitur quantum est, licet non universaliter intelligatur secundum quod quantum. Ad minorem dico quod indivisibile tertio modo dictum non magis assimilatur intellectui secundum quod intelligens est quia non est quantum nec continuum, et ideo non per prius intelligitur.

Q. 24

Quaeritur circa partem illam, abstractione autem dicta et [1] c., ubi Philosophus relinquit sub dubio utrum intellectus noster possit intelligere substantias separatas et dicit posterius esse determinandum de eo ; et illud posterius non est nobis manifestum ex aliquo quod habemus ab Aristotele. *Ideo quaeritur utrum intellectus noster coniunctus corpori possit intelligere substantias separatas*. Et arguitur quod sic. In quibuscumque idem est si est et quid est, cognoscere si est oportet cognoscere quid est. Sed in substantiis separatis idem est si est et quid est, et maxime in Primo Principio. Ergo cognoscendo si est de substantiis separatis oportet cognoscere quid. Sed intellectus noster coniunctus bene cognoscit si est de substantiis separatis. Ideo et c.

Item, hoc arguitur ratione Commentatoris 2° *Met.* [2] : natura nihil facit frustra. Sed intelligentiae separatae secundum naturam suam sunt intelligibiles. Ergo ab aliquo, non nisi a nobis. Ergo et c.

Item, si intellectus noster non posset intelligere substantias separatas, ista impossibilitas aut provenit ex parte substantiarum

[1] 431 b 12.
[2] II, s. 1, c. 1, f. 14v a.

separatarum aut ex parte intellectus nostri. Non ex parte substantiarum separatarum quia illae sunt maxime intelligibiles, nec ex parte intellectus nostri, quia per Philosophum intellectus noster est in potentia omnia intelligibilia. Ergo omnia potest intelligere; et si omnia, ergo substantias separatas.

Oppositum arguitur. Intellectus noster nihil intelligit nisi quod habet fantasmata. Sed substantiae separatae non habent fantasmata quia non cadunt sub sensu. Ideo et c.

Sine dubio ista quaestio non invenitur soluta a Philosopho, et ideo quia de ea nihil determinate dixit, multis fuit occasio errandi. Averoys posuit de hanc quaestione quod nos per intellectum agentem possumus intelligere substantias separatas in hac vita. Posuit enim intellectum agentem esse substantiam separatam, et ideo naturaliter intelligit substantias separatas. Sed quia aliquis diceret Commentatori, ex quo intellectus noster est separatus a nobis quomodo poterimus per intellectum agentem intelligere substantias separatas. Propter hoc dixit Commentator quod intellectus agens unitur nobis per species intelligibiles, quae comparantur ad intellectum agentem sicut materia ad formam ; et quia illae species nobis uniuntur, ideo intellectus agens nobis unitur ; et sic potest esse principium | intelligendi in nobis. F.370r *a.*

Ista opinio deficit in tribus : primo in hoc quod posuit intellectum agentem esse substantiam separatam. Hoc enim improbatum est prius. Secundo quia posuit nos intelligere per intellectum agentem. Hoc enim improbatur sic : quia quaecumque habent distinctum esse habent operationem distinctam, quia agere sequitur esse, et modus agendi modum essendi. Sed intellectus agens secundum Commentatorem est separatus a nobis secundum esse ; ergo et sua operatio ; et per consequens non intelligimus per eum.

Addidit autem Commentator ad suam opinionem quod non possumus intelligere substantias separatas in hac vita nisi habita cognitione omnium materialium, sed, hac habita, intelligimus substantias separatas. Sed contra, si sic sit, sicut Commentator dixit, cum paucissimi provenit ad cognitionem omnium rerum materialium, paucissimi provenerunt ad felicitatem. Sed hoc est contra Philosophum X. *Eths.* [1] qui dicit quod felicitas quae consistit in cognitione substantiarum separatarum est quoddam bo-

---

[1] Cf. c. 7.

num commune quod potest provenire omnibus non orbatis ad virtutem.

Avempeche posuit quod homo per studium et contemplationem in scientiis speculativis potest cognoscere quidditatem substantiarum separatarum, et hic voluit sic ostendere quidditas est obiectum intellectus. Si ergo intellectus intelligat aliquam quidditatem, cum habente quidditatem quae non est pura quidditas poterit abstrahere quidditatem ab habente quidditatem, et si illa quidditas sic abstracta sit aggregata ex quidditate et habente quidditatem, poterit abstrahere quidditatem ab habente quidditatem, et sic de illa. Et cum intellectus in abstrahendo non procedat in infinitum, poterit ulterius abstrahere quidditatem ab habente quidditatem, donec deveniat ad aliquam quidditatem quae est pura quidditas et non aggregata ex quidditate et habente quidditatem. Sed ista pura quidditas non videtur esse alia quam quidditas substantiarum separatarum. Videtur igitur quod possimus devenire in cognitionem substantiarum separatarum.

Ista opinio deficit, ponit enim quod intellectus noster per cognitionem rerum materialium necessario deveniet in cognitionem substantiarum separatarum. Manifestum est enim quod quidditates materialium et separatorum sunt diversae naturae. Ex hoc arguo quandocumque aliqua sunt diversarum rationum penitus, unum non necessario devenit in cognitionem alterius. Sed quidditates separatorum et materialium sunt diversarum rationum penitus. Ideo et c.

Item, intellectus per hoc quod intelligit quidditatem unius rei materialis non necessario intelligit quidditatem alterius rei materialis. Ergo multo fortius in cognoscendo rem materialem non necessario cognoscet rem immaterialem. Et ratio non concludit quia convenit deinde devenire ad quidditatem aliquam rei materialis quae est pura quidditas. Adeo enim pura est quidditas rei materialis in genere suo, sicut rei immaterialis in genere suo, quia quidditas rei materialis nihil includit extraneum a re cuius est quidditas, sicut nec quidditas rei immaterialis ; et ita non oportet quod illa quidditas pura quae intelligitur sit quidditas alicuius substantiae separatae, quod tamen voluit probare.

Allexander posuit intellectum possibilem nobis uniri ut formam, et quia credidit nullum perpetuum esse formam corporalem posuit intellectum possibilem esse corporalem, et per con-

sequens per intellectum possibilem non possumus intelligere substantias separatas. Et ideo intellectum agentem posuit separatum, et per illum dixit nos intelligere substantias separatas. Unionem autem intellectus agentis nobiscum posuit eodem modo quo Averoys.

Ista opinio deficit in duobus : primo quia posuit intellectum possibilem esse corporalem ; hoc enim improbatum est prius ; secundo quia posuit nos per intellectum agentem, cum sit separatus, intelligere substantias separatas. Eadem enim ratio est contra eum et contra Commentatorem quantum ad hoc.

Theofrastus, sicut recitat Albertus, posuit intellectum agentem et possibilem esse substantias separatas, et ideo posuit quod nos per intellectum agentem et possibilem possumus intelligere substantias separatas, et arguebat a minore magis videtur quod intellectus separatus possit intelligere id quod separatum est quam id quod coniunctum est, quia assimilatio debet esse inter cognoscens et cognitum. Sed intellectus qui est quid separatum intelligit id quod coniunctum est. Ergo multo fortius intelliget separata. Ista positio deficit in hoc quod posuit intellectum agentem et possibilem esse substantias separatas, huius enim contrarium probatum est.

Dico quod intellectus noster coniunctus corpori non potest intelligere substantias separatas quantum ad quidquid est substantiarum | separatarum. Et hoc patet ex duobus. Primo quia F.370ᵛ *a* intellectus noster quicquid intelligit ex fantasmatibus intelligit, et ideo nihil potest intelligere nisi quod prius fuit apprehensum a sensu. Sed per nullum sensibile potest devenire complete in cognitionem separatorum, cuius ratio est quia effectus non ducit nos in cognitionem suae causae quidditativam nisi propter alterum istorum duorum, vel quia effectus secundum essentiam assimilatur suae causae, sicut homo generatus homini generanti, vel quia effectus ducit nos in cognitionem virtutis et virtus in cognitionem substantiae. Neutro istorum modorum entia materialia ducunt nos in cognitionem separatorum. Nullum enim materialium secundum essentiam assimilatur substantiis separatis. Nullum etiam perfecte cognoscit per virtutem alicuius substantiae separatae. Et ideo intellectus noster ex entibus materialibus non potest duci in cognitionem substantiarum separatarum.

Secundo hoc declaratur sic. Cuilibet potentiae passivae de necessitate correspondet aliqua potentia activa quia passivum ad

activum refertur, et multiplicato uno relatiorum multiplicatur et reliquum. Potentia ergo passiva non est in potentia ad aliqua nisi ad quae potest potentia activa. Sed intellectus possibilis est ut potentia passiva. intellectus agens ut potentia activa. Ergo ad nihil est intellectus possibilis in potentia quod non habet facere intellectus agens actu intelligere. Sed intellectus agens non potest facere substantias separatas actu intellectas quia de se sunt actu intelligibiles. Ideo et c. Et hoc attendens Philosophus 2° *Met.* [1] dixit quod intellectus noster se habet ad ea quae sunt maxime intelligibilia, sicut oculus vespertilionis ad lucem solis.

Sed advertendum est quod licet intellectus noster a priori non possit devenire in cognitionem substantiarum separatum, tamen bene devenit in cognitionem earum ex posteriori, ut ex natura motus. Motus enim universaliter ostendit motorem, quia non est motus absque motore, et ideo motus diversi ostendunt motores esse diversos. Nunc autem in superioribus apparent motus diversi, ut solis et lunae, et motus secundum Philosophum sunt eterni quia dicit quod non est tenendum celum in aliqua hora deficere. Ergo in superioribus oportet quod sint motores diversi moventes per tempus infinitum. Sed nulla virtus in magnitudine potest movere per tempus infinitum. Ergo oportet quod sit virtus separata a magnitudine. Tales autem virtutes non sunt nisi substantiae separatae. Et propter hoc Philosophus XII *Met.* [2] ex numero motuum concludit numerum motorum. Ideo ex eternitate motus probat eternitatem motoris primi. Ulterius quia non cognoscimus substantias separatas nisi ex natura motus, et ipsae separatae secundum naturam suam sunt elongatae a motu, propter hoc quicquid intelligimus de eis est privatum. Et propter hoc magis cognoscimus quid non sunt quam quid sunt, cognoscimus enim quod sunt incorporales, immateriales et huius.

Sed quid dices de intellectu separato a corpore ? Potestne intelligere substantias separatas ? Dico quod non potest intelligere substantias separatas ad plenum quia intellectus noster quaecumque intelligit intelligit secundum modum substantiae suae, quia nihil intelligitur quod non est in intelligente. Nunc autem intellectus noster infimum gradum tenet in genere intellectualium natura-

---

[1] 993 b 10.
[2] 1073 a 35.

rum. Ideo substantiae separatae modo quodam imperfectiori sunt in nobis quam sint in seipsis, et propter hoc haec imperfectio est a nobis.

Ad rationes : ad primam, cum dicitur in quibuscumque idem est si est et quid est et c., dico quod nos possumus considerare si est dupliciter, aut ex principiis accidentalibus aut essentialibus. Unde intelligentem si est ex principiis essentialibus necesse est cognoscere quid est ; cognoscentem tamen si est ex principiis accidentalibus non oportet cognoscere quid est. Et hoc attendens Philosophus 2° *Poster.* [1] dixit quod convenit cognoscere si est et ignorare quid est. Unde ad minorem dico quod cognoscimus si est ex principiis accidentalibus et ideo non scimus quid est substantiarum separatarum.

Ad aliud, cum dicitur natura nihil facit frustra, concedo. Et tu dicis, si substantiae separatae sint intelligibiles, ergo ab aliquo. Dico quod verum est. Et cum dicis, ergo intelligitur a nobis, dico quod non verum, sed est falsa consequentis. Sicut enim non sequitur : Claritas solis potest percipi ab aliquo ut ab aquila, ergo potest percipi a vespertilione. Similiter non verum : Intelligentiae sunt intelligibiles ab aliquo, ergo a nobis. Non verum : Sunt intelligibiles a sensibus ⟨?⟩. Et ita non fecit natura frustra, cum fecit eas intelligibiles.

Ad aliud, cum dicitur si intellectus noster non possit intelligere et c., dico quod ista impossibilitas provenit ex parte intellectus nostri. Unde advertendum quod in cognitione aliquarum rerum provenit difficultas | a parte rerum quia minimum habent F.370v *b*. de actu et maxime de potentia ; et tales sunt materia, motus, et tempus. Aliquae sunt res quae maxime habent de actu et minimum de potentia ; et tales sunt de se maxime intelligibiles ; non tamen intelliguntur a nobis, quia non sunt cum continuo et tempore, et omne intelligere nostrum est cum continuo et tempore.

Q. 25

Quaeritur circa partem illam, Nunc autem dicta de anima et c. [2], ubi Philosophus probat quod anima quodammodo est

---

[1] 93 a 24.
[2] 431 b 20.

omnia quia per sensum est omnia sensibilia et per intellectum omnia intelligibilia. Ideo *quaeritur utrum quidditates rerum sint secundum virtutem in intellectu intelligente eas*, et hoc est quaerere utrum quidditas lapidis sit in intellectu intelligente lapidem. Et arguitur quod sic. Movens et motum sunt similis et non est eorum medium. Sed quidditas rerum comparatur ad intellectum sicut movens ad motum. Ergo quidditas rei et intellectus sunt similis et nihil est eorum medium. Sed non esset similis nisi esset cum eo vel in eo. Ideo et c.

Item, intelligibilis et intellectivi unus est actus. Quidditas rei intelligibilis est actus eius. Ergo quidditas rei intelligibilis est actus intellectivi. Sed actus est in eo cuius est actus. Ergo quidditas rei est in intellectu.

Oppositum arguitur. Si quidditas rerum essent in intellectu, cum ergo natura intellectus sit separata, quidditates rerum essent separatae a rebus. Hoc est inconveniens. Ideo et c.

Et dicendum est ad hoc quod quidditates rerum non sunt secundum virtutem in intellectu intelligente, quia sicut sensibilia se habent ad sensum. sic intelligibilia ad intellectum. Nunc autem ita est quod illud quod sentitur non secundum virtutem est in sensu. Si enim visibile aliquod esset in visu, oporteret tunc quod visus esset maioris quantitatis quam totum corpus animalis. Tunc etiam contingeret quod idem color numero non posset videri a diversis, sicut nec idem color potest simul esse in diversis. Oporteret etiam quod idem videretur sub eadem quantitate, de proportione et de longe. Quae omnia sunt inconvenientia. Visibile ergo secundum virtutem non est in visu. Ergo nec intelligibile secundum virtutem est in intellectu. Et ideo non rationaliter probant illi qui probant animam componi ex omnibus ut omnia cognosceret.

Item, dicit Philosophus 4° *Meteor.* [1] quod unumquodque naturalium determinatum est quadam operatione inqua cum potest, dicitur singularium, et cum non potest, non dicitur singularium nisi equivoce. Ergo a quidditatibus rerum non possumus auferre proprias operationes. Si ergo quidditates rerum essent in intellectu et operationes quidditatum, et per consequens intel-

[1] 390 a 10.

lectus in intelligendo calidum calefaceret et intelligendo asinum faceret opera asini — quod est impossibile. Ideo et c.

Hoc etiam videtur Philosophus arguere contra Platonem primo *De Anima* [1], si intellectus intelligeret magnitudinem per contactum magnitudinis non posset intelligere magnitudinem quae non est. Sed potest intelligere magnitudinem quae non est, ut magnitudinem duplam magnitudinis celi. Ergo magnitudo non est in intellectu secundum virtutem, sed secundum motus proportionales quae sunt in ipsa intelligit magnitudines maiores et minores. Et ad hoc attendens Philosophus dixit quod anima quodammodo est omnia, quia res non sunt in anima secundum virtutem, sed per speciem.

Ad rationes : ad primam, cum dicitur movens et motum et c., dico quod movens proximum et motum sunt similis. Sed quidditas rei non est proximum movens ipsius intellectus, sed species ipsa. Et ideo concedo quod ipsa species sit in intellectu.

Ad aliud, cum dicitur intelligibilis et intellectivi et c., dico quod idem est actus intelligibilis et intellectivi pro tanto, quia species intelligibilis in actu est forma intellectivi. Talis autem forma non est quidditas rei sed similitudo sive species eius.

Q. 26

Quaeritur utrum intellectus in intelligendo indigeat fantasmatibus. — Et arguitur quod non. Sic intellectus fit in actu per species intelligibiles informantes ipsum. Sed intellectum esse in actu est ipsum intelligere in actu. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus intelligat actu. Ergo non requiruntur fantasmata.

Item, plus videtur ymaginatio dependere a sensu quam intellectus a fantasmate quia sensus et ymaginatio sunt virtutes eiusdem rationis. Intellectus vero et ymaginatio non sunt virtutes eiusdem rationis. Sed ymaginatio non indiget sensu, possumus enim ymaginare in absentia sensibilium et illud quod nunquam fuit in sensu ut montem aureum. Ideo et c.

Oppositum vult Philosophus qui dicit quod intellectus noster quicquid intelligit in fantasmatibus intelligit. Item species ergo

[1] Cf. 407 a 2 sq.

in fantasmatibus intellectuum intelligit. Et item intelligentem quodcumque necesse est simul fantasmata speculari.

De ista quaestione fuerunt diversae opiniones. Aliqui enim posuerunt quod intellectus non indiget fantasmatibus. Posuit enim Plato quod intellectus noster naturaliter esset plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem eius ad corpus impeditur ne libere possit intelligere. Huic etiam consentit Boethius [1] dicens haec : Cum mentio cerneret altam singula norat ; nunc membrorum condita nube non in totum est oblata sui, summamque tenet singula perdens [2].

Somerville College,
Oxford.

Miss D. Sharp.

---

[1] *De Consol. Phil.* V, P. L. 63 : 845.

[2] Sequitur, « Tullius Tertio rethorice sue ».

Index des noms de personnes

[Les chiffres en caractères gras renvoient aux notes au bas des pages]

Table des Matières

Imp. G. Thone, Liège (Belgique)

ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN-AGE

ANNÉE 1926

Et. GILSON. *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin.* — G. THÉRY. *Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart.* — Ephr. LONGPRÉ. *Thomas d'York et Mathieu d'Aquasparta.* — M.-D. ROLAND-GOSSELIN. *Sur la double rédaction par Albert le Grand de sa dispute contre Averroès.*
Un volume gr. in-8° de 318 pages . . . . **40 fr.**

ANNÉE 1927

A. WILMART. *Les homélies attribuées à saint Anselme.* — M.-D. CHENU. *La théologie comme science au XIIIe siècle.* — J. ROHMER. *La doctrine franciscaine des deux faces de l'âme.* — J. GUILLET. *La lumière intellectuelle d'après saint Thomas.* — Et. GILSON. *Avicenne et le point de départ de Duns Scot.* — F. DELORME. *Le cardinal Vital du Four. Huit questions inédites sur le problème de la connaissance.*
Un volume gr. in-8° de 345 pages . . . . **40 fr.**

ANNÉE 1928

Et. GILSON. *La cosmogonie de Bernardus Silvestris.* — P. SYNAVE. *Le catalogue officiel des œuvres de saint Thomas d'Aquin, critique, origine, valeur.* — J. ROHMER. *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Halès à Jean Peckam.* — M.-D. CHENU. *La première diffusion du thomisme à Oxford. Klapwell et ses « notes » sur les sentences* — P. GLORIEUX. *Notices sur quelques théologiens de Paris à la fin du XIIIe siècle.* — G. MOLLAT. *L'œuvre oratoire de Clément VI.* — G. VANSTEENBERGHE. *Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues, d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque.* — A. WILMART. *La lettre philosophique d'Almanne et son contexte littéraire.* — G. THÉRY. *Le commentaire de maître Eckhart sur le livre de la Sagesse.*
Un volume in-8° de 456 pages . . . . **45 fr.**

ANNÉE 1929

Et. GILSON. *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant, avec une édition critique du* De intellectu *d'Alfarabi.* — R. DEVREESSE. *Sur Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche.* — Jos. KOCH. *Jacques de Metz, le maître de Durand de Saint-Pourçain.* — G. THÉRY. *Le commentaire de maître Eckhart sur le livre de la Sagesse* (fin).
Un volume gr. in-8° de 456 pages . . . . **45 fr.**

ANNÉE 1930

Mgr. G. LACOMBE. *Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton* (Part. I). — BERYL SMALLEY. *Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton* (Part. II). — Mgr. LACOMBE and BERYL SMALLEY. *Indices ; Indices of Incipits ; Indices of Manuscripts.* — ALYS L. GREGORY. *Indices of Rubrics of the principal Manuscript of the Questiones of Stephen Langton.* — R. P. H.-D. SIMONIN, O. P. *Les* Summulae Logicales *de Petrus Hispanus.* — V. LOSSKY. *La notion des « Analogies » chez Denys le Pseudo-Aréopagite.* — M. BOUYGES, S. J. *Roger Bacon a-t-il lu des livres arabes ?* — Jeanne ANCELET-HUSTACHE, *Les* Vitae Sororum *d'Unterlinden.* Edition critique du manuscrit 508 de la bibliothèque de Colmar (texte).
Un volume gr. in-8° de 517 pages . . . . **55 fr.**

ANNÉE 1931

G. THÉRY. *Le manuscrit Vat. Grec 370 et saint Thomas d'Aquin.* — A. M. FESTUGIÈRE. *La place du* De Anima *dans le système aristotélicien d'après saint Thomas d'Aquin.* — D. O. LOTTIN. *La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif aux XIIe et XIIIe siècles* — H. D. SIMONIN. *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour.* — M. MÉLANDRE. *Iepa ou Scot Erigène ?* — M. GRABMANN. *Die Opuscula de Summo Bono sive De vita philosophi und De Sompniis des Boetius von Dacien.*
Un vol. gr. in-8° de 324 pages . . . . **40 fr.**

Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age

ANNÉE 1932

Ét. Gilson. *Le Moyen Age et le naturalisme antique.* — P. Mandonnet, O. P. *Date de la mort de Guillaume d'Auxerre.* — M. de Corte. *Themistius et saint Thomas d'Aquin.* — D. Salman, O. P. *Saint Thomas et les traductions latines des Métaphysiques d'Aristote.* — G. Meerssseman, O. P. *Les origines parisiennes de l'Albertinisme colonais.* — A. J. Festugière, *Studia mirandulana.* — E. Longpré, O. F. M. *Questions inédites du commentaire sur les Sentences de Gauthier de Bruges.*
Un vol. gr. in-8° de 283 pages . . . . **40 fr.**

ANNÉE 1933

J. T. Muckle. *Isaac Israëli's definition of truth.* — P. Mandonnet. *Guillaume de Moerbeke, traducteur des « Economiques ».* — P. Mandonnet. *Albert le Grand et les « Economiques » d'Aristote.* — Et. Gilson. *Roger Marston : un cas d'Augustinisme avicennisant.* — M. Patronnier de Gandillac. *Usage et valeur des arguments probables chez Pierre d'Ailly.* — A. Combes. *Un témoin du socratisme chrétien au XVe siècle : Robert Ciboule.* Textes inédits. — P. W. Hoogterp. *Warnerii Basiliensis Paraclitus et Synodus.*
Un vol. grand in-8° br. de 446 pages . . . . **45 fr.**

Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales d'Ottawa

Etudes d'Histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle. (*Première série.*)

M. D. Chenu. *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers 1240. Description du manuscrit Paris, Bibl. Nat. lat. 15652.* — Th. Charland. *Les auteurs d'*Artes prœdicandi *au XIIIe siècle, d'après les manuscrits.* — L. Lachance. *Saint Thomas dans l'histoire de la logique.* — G. Ed. Demers. *Les divers sens du mot « ratio » au moyen âge. Autour d'un texte de Maître Ferrier de Catalogne (1275).* — J. M. Parent. *La notion de dogme au XIIIe siècle.* — G. Albert, J.-M. Parent, A. Guillemette. *La légende des trois mariages de sainte Anne. Un texte nouveau.* — G. et J. de Jocas. *Le Livre d'heures de la famille de Jocas.*
Un vol. in-8° de 210 pages . . . . **25 fr.**

Deuxième série. — E. Longpré, O. P. *Gauthier de Bruges, O. M.* — R. M. Martineau, O. P. *La « Summa de divinis officiis » de Guillaume d'Auxerre.* — J. Péghaire, C. S. S. P. *La Causalité du Bien selon saint Albert le Grand.* — F. Drouin, O. P. *Le libre arbitre selon saint Albert le Grand.* — M. Bergeron, O. P. *La Genèse du concept de personne dans la théologie médiévale.* — M. D. Chenu. O. P. *L'assentiment de foi dans la théologie du XIIIe siècle.* — L. Taché, C. S. S. P. *Chrorévêques et Abbés.*
Un vol. in-8° de 200 pages . . . . **25 fr.**

G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay. *La Renaissance du XIIe siècle. Les Ecoles et l'Enseignement* (Refonte complète de l'ouvrage de G. Robert, 1909).
Un vol. in-8° de 324 pages . . . . **32 fr.**

Imp. G. Thone, Liège (Belgique)

